

धन्यवाद

११८०(७७००)

इस महान् ग्रन्थके प्रकाशनका प्रधान श्रेय श्रीमान् बाबू नन्दलालजी जैन सुपुत्र मेठ गमजीवनजी सरावगी कलकत्ताको प्राप्त है, जिन्होंने श्रुत-मेवाकी उदार भावनाओंसे प्रेरित होकर, गत वर्ष (जुलाई १९४८ में), वीरसेवामन्दिर मरसावाका निरीक्षण करते हुए उसे अनेक ग्रन्थोंके अनुवादादि-महित प्रकाशनार्थ, दस हजार रुपयेकी महती सहायता प्रदान की है और उमी सहायता-से यह ग्रन्थरत्न प्रकाशित हो रहा है। अतः प्रकाशनके इस शुभ अवसरपर आपका साभार स्मरण करते हुए आपको हार्दिक धन्यवाद है।

—प्रकाशक

वीरसेवामन्दिर-ग्रन्थमालाका आठवाँ ग्रन्थ

तार्किकशिरोमणि श्रीमद्विद्यानन्दस्वामि-विरचिता

आप्त-परीक्षा

रूपोपज्ञाप्तपरीक्षालङ्कृति टीकायुता
(हिन्दी-अनुवाद-प्रस्तावनादि सहित)

...०(७)०...

सम्पादक और अनुवादक
न्यायाचार्य पण्डित दरबारीलाल जैन, कोठिया,
जैनदर्शनशास्त्री, न्यायतीर्थ

[सम्पादक-अनुवादक—न्यायदीपिका, अध्यात्मकमलमासंग्रह,
श्रीपुरपाश्वर्नाथस्तोत्र और शासनचतुस्त्रिशिका]

...०(७)०...

प्रकाशक
वीर-सेवा-मन्दिर,
सरसावा जिला सहारनपुर

...०(७)०...

प्रथमावृत्ति }
१००० प्रति

अगहन वीरनिर्वाण सं० २४७६,
विक्रम सं० २००६,
दिसम्बर १९४६,

{ लागत मूल्य
आठ रुपये

ग्रन्थाऽनुक्रम

०॥००

१. समर्पण	३
२. धन्यवाद	४
३. प्रकाशकीय वक्तव्य	५
४. सम्पादकीय	७
५. प्राक्कथन	४-६
६. प्रस्तावनागत विषय-सूची	११
७. प्रस्तावना	१-५४
८. शुद्धि-पत्र	५५
९. संकेत-सूची	५५
१०. आप्तपरीक्षाकी विषय-सूची	५६
११. मूलग्रन्थ (सानुवाद)	१-२६६
१२. परिशिष्ट	१-७
१. आप्तपरीक्षाकी कारिकानुक्रमणिका	१
२. आप्तपरीक्षामें आये हुए अवतरणवाक्योंकी सूची	२
३. आप्तपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थोंकी सूची	४
४. आप्तपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थकारोंकी सूची	५
५. आप्तपरीक्षामें उल्लिखित न्यायवाक्य	५
६. आप्तपरीक्षागत विशेष नामों तथा शब्दोंकी सूची	५
७. प्रस्तावनामें चर्चित विद्वानोंका अस्तित्व-समय	७

—

समर्पण

म्वर्गाय पूज्य पिता पण्डित हजारीलालजीको,
जिनका मुझे मृदुल स्नेह प्राप्त रहा और
जिन्हें मेरी प्रगतिकी निरन्तर आकांक्षा
रही तथा मेरी ६ वर्षकी अवस्था
मे ही जिनका स्वर्गवास
हो गया ।

दरबागेलाल

प्रकाशकीय वक्तव्य

....००....

‘आप्तपरीक्षा’ के साथ मेरा बहुत पुराना प्रेम एवं घनिष्ठ सम्बन्ध है। स्वामी समन्तभद्रकी ‘आप्तमीमांसा’ के बाद मुझे इसकी उपलब्धि हुई थी। जिस समय यह सबसे पहले मुझे मूलरूपमें देखनेको मिली थी बड़ी ही मन्दर तथा प्रिय मालूम हुई थी और मैंने उसी समयके लगभग स्वयं अपने हाथमें इसकी प्रतिलिपि की थी, जो अभी तक मेरे संग्रहमें सुरक्षित है। आप्तमीमांसा (देवागम) की तो मुझे एक हिन्दी-टीका मिल गई थी और उस टीकाकी मैंने स्वयं अपने हाथमें विद्यार्थी जीवनमें ही कापी कर ली थी, जो शास्त्राकार पत्रों पर देशी पक्षी स्याहीसे की गई थी और वह भी अपने संग्रहमें सुरक्षित है। एक समय ये दोनों ग्रन्थ मेरे नित्य पाठके विषय बने हुए थे और मैंने जल्दी ही इन्हें कण्ठस्थ कर लिया था। सन् १९०५ के अन्तमें ये दोनों ग्रन्थ प्रथमवार नित्य-सागर प्रेस बम्बईद्वारा सनातन जैनग्रन्थमालाके प्रथम गुच्छकमें मुद्रित होकर प्रकाशित हुए थे। इस मस्कृत गुटकमें बारह ग्रन्थरत्न और थे और इससे यह गुटका मेरे जीवनका ग्वास साथी बन गया था।

अपनी शक्ति और योग्यताके अनुसार मैं उस समय आप्तपरीक्षाको मूलपरसे ही लगानेका यत्न करता रहता था। यद्यपि कितनी ही बातें स्पष्ट नहीं हो पाती थीं फिर भी जो स्पष्ट हो जाती थी उनके महारें अस्पष्ट बातोंकी महत्ताका कितना ही आभास मिलकर आनन्द होता था और उनको किसी तरह स्पष्ट करनेकी बराबर उत्कण्ठा बनो रहती थी—पाममें तद्विषयक विद्वानका कोई समागम नहीं था। देवयोगसे ग्रन्थकार महोदय श्रीविद्यानन्द आचार्यकी रवोपज्ञ संस्कृत टीकाकी एक प्रति मुझे स्वर्गीय डा० भागीरथलालजीके सौजन्य-द्वारा प्राप्त हो गई, जो उस समय महारनपुरके डिपोमें डाक्टर थे, अपनंगे बड़ा स्नेह रखते थे और जो बादको फैजाबाद बदल गये थे। यह प्रति उनके रिश्तेदार प० पञ्जाबराय कान्यकुब्ज श्रावकके हाथकी मिति फाल्गुण शुक्ल नवमी बुधवार सवत १८५७ की लिखी हुई है, जिनका और जिनकी इस प्रतिका कुछ दिन पहले उन्हींसे परिचय प्राप्त हुआ था और जिनका बादको महारनपुरमें ही दुःखद देहावसान हो गया था। इस टीकाके, जो बादको काशीसे प्रकाशित भी हो गई, उपलब्ध होने तथा अध्ययन करनेपर मुझे बड़ी प्रसन्नता मिली और उसमें कितने ही वे विषय स्पष्ट हो गये जो मूलपरसे स्पष्ट नहीं हो पाये थे, फिर भी कितनी ही नई बातें ऐसी जान पड़ीं जो दर्शनशास्त्रोंके विशिष्ट अध्ययनसे सम्बन्ध रखती थीं और अपना जुदा ही स्पष्टीकरण-दिक चाहती थीं। और इसलिये मेरे हृदयमें यह भावना बराबर उत्पन्न होती रही कि मूलग्रन्थ और उसकी इस टीकाका यदि अच्छा हिन्दो अनुवाद हो जाय तो लोकका बड़ा उपकार हो। दो-एक विद्वानोंसे इसके लिये निवेदन भी किया पर सफलता नहीं मिली।

हाँ, वीरनि० सं० २४४१ (सन् १९१४) में, प० उमरावसिंहजीने आप्तपरीक्षा मूलका हिन्दी अनुवाद करके उसे बनारसमें प्रकाशित किया। यह अनुवाद, जो कि उनका इस विषयका प्रथम प्रयास था, अपने साहित्य और प्रतिपादनकी शैली आदिपरसे

मुझे पसन्द नहीं आया—ग्रन्थ गौरवके अनूकूल ही नहीं जँचा बल्कि उसके गौरवको कुछ कम करनेवाला भी जान पड़ा—और इसलिये टीकाके साथ मूलके समुचित अनुपादका भी अभाव बराबर खटकता ही रहा ।

अन्तको अपने वीरसेवामन्दिरमें न्यायाचार्य पं० दरबारीलालजी कोठियाकी योजना हो जाने और उनके द्वारा न्यायदीपिका—जैसे ग्रन्थका अनुवादादिक सम्पन्न हो जानेपर यही उचित समझा तथा निश्चय किया गया कि इस सटीक ग्रन्थका अनुवाद-दिकार्य उन्हींसे कराया जाय और वीरसेवामन्दिरमें ही इस ग्रन्थरत्नको प्रकाशित किया जाय । तदनुसार कोठियाजीको जून सन १९४५ में इस ग्रन्थका सम्पादन तथा अनुवाद कार्य सौंपा गया और उन्होंने लगातार परिश्रम करके दो वर्षमें अनुवाद और सम्पादन के कार्यको प्रस्तावना-सहित ५ जून सन १९४७ को पूरा किया । इसका बाद प्रेसादिकी कुछ परिस्थितियोंका वश यह ग्रन्थ दो वर्ष तक छपनेके लिये नहीं दिया जा सका । इस अर्थमें विद्वान सम्पादकी तत्परताके कारण अनुवाद तथा प्रस्तावनामें यथावश्यक संशोधन अथवा परिवर्तनादिका कार्य भी होता रहा है और वह छपनेके समय तक भी चालू रहा है, जिसमें अनुवाद तथा प्रस्तावनामें कितनी ही विशेषता आ गई है । ग्रन्थकी छपाईका काम अनेक अमुविधाओंका सामना करते हुए देहली ठहरकर कराया गया है और कोठियाजीको उसके प्रूफरीडिङ्ग आदिमें बहुत परिश्रम उठाना पड़ा है । जून सन १९४६ में यह ग्रन्थ अकलंक प्रेमको छपनेके लिये दिया गया था और अधिक-में-अधिक तान महीनेमें छापकर देनेका वादा था, परन्तु छपनेमें करीब छह महीनेका समय लग गया है । अस्तु ।

ग्रन्थ कितना उपयोगी बन गया है और उसका अनुवादादिकार्य कैसा रहा, उसको बतलानेकी यहाँ जरूरत नहीं । विज्ञपाठक ग्रन्थपरसे उसका स्वयं अनुभव कर सकते हैं । अनुवादक विषयमें मेरा इतना कहना ही पर्याप्त होगा कि वह अपने विषयके एक अधिकारी विद्वानके द्वारा प्रस्तुत किया गया है जिन्हें उसके लिये पं० कैलाशचन्द्रजी शस्त्री जैसे प्रौढ विद्वानने अपने उस प्राक्थन'में शुभाशीवाद दिया है जो ग्रन्थकी प्रस्तावनापर सुवर्णकलशका काम दे रहा है । और इस तरह प्रकृत ग्रन्थके हिन्दी-अनुवादिके अभावकी पूर्तिका श्रेय पं० दरबारीलालजी कोठियाको प्राप्त है ।

मेरे लिये तो प्रसन्नता तथा गौरवका विषय इतना ही है कि ग्रन्थके जिन अनुवादका देखने आदिकी भावना हृदयमें वर्षोंमें घर किए हुए थी उसे प्रस्तुत करने तथा प्रकाशमें लानेका सत्सौभाग्य मुझे स्वयं ही प्राप्त हो रहा है । अब इस ग्रन्थको पाठकोके हाथोंमें देने हुए मुझे बड़ी प्रसन्नता होती है और मेरी हार्दिक भावना है कि यह ग्रन्थ अपने प्रभाव-द्वारा लोकमें फैले हुए आम विषयक अज्ञानभाव तथा मिथ्या धारणाओंके विकल्प-जालको छिन्न-भिन्न करके सबको सन्मार्ग दिखाने और सबका हित साधन करने-करानेमें समर्थ होवे ।

देहली, दरियागंज
२ गमिर मुद्दि ११ म० २००६ }

जुगलकिशोर गुरुतार
'अधिष्ठाता वीरसेवामन्दिर'

सम्पादकोय



वीरसेवामन्दिरके संस्थापक और अधिष्ठाता माननीय पण्डित जुगलकिशोरजी सुस्तारका विचार जब आप्तपरीक्षा मटीकका हिन्दी अनुवादार्थ कराकर उसे संस्थानमें प्रकाशित करनेका हुआ और उन्होंने जून सन् १९४५ में उसका सब कार्यभार मेरे सुपुत्रे किया तो मुझे उससे बड़ी प्रसन्नता हुई, क्योंकि मेरा खुदका विचार भी बहुत अर्सेसे उस कार्यकी आवश्यकताका अनुभव करते हुए उसे करनेका हो रहा था और पण्डित परमानन्दजी शास्त्री तथा जैनदर्शनाचार्य पण्डित अमृतलालजी जैन कुछ विद्वान् मित्रोंकी प्रेरणा भी उसके लिये मिल रही थी, परन्तु अवकाश तथा समयान्तर्गत अभावमें मैं उसे कर नहीं पाता था। इधर आचार्य विद्यानन्दक प्रकाशित दूसरे भी ग्रन्थोंके अशुद्ध संस्करणोंको देखकर बड़ा दुःख होता था और चाहता था कि उनमेंसे किनाकी भी सेवाका मुझे कुछ अवसर मिले। प्रस्तुत संस्करण इसी सब आयोजनादिका फलरूप परिणाम है। उसे आज उपस्थित करते हुए विशेष हृद्य होता है।

मंशोधन और उसमें उपयुक्त प्रतियाँ—

ग्रन्थका संशोधन तथा सम्पादन दो मुद्रित और तीन अमुद्रित (हस्तलिखित) प्रतियोंके आवागमने किया गया है। अशुद्धियाँ, पाठ-भेद और त्रुटित-पाठ यद्यपि इन मुद्रित तथा अमुद्रित दोनों तरहकी प्रतियोंमें पाये जाते हैं तथापि मुद्रितोंकी अपेक्षा अमुद्रितोंमें वे कम हैं और इसलिये मंशोधनमें अमुद्रित प्रतियोंसे ज्यादा आग्रह अन्वेषण मिला है। इनमें देहलीकी प्रति सबसे प्राचीन है और अनेक स्थलोंमें अच्छे पाठोंको लिये हुए हैं, अतः सम्पादनमें उसे आदर्श एवं मुख्य प्रति माना है।

इन मुद्रित और अमुद्रित प्रतियोंका परिचय इस प्रकार है—

मुद्रित प्रथम संस्करण—आप्तपरीक्षा मटीकका पहला संस्करण वी० नि० सं० २४३६ (ई० सन १९१३) में प० पन्नालालजी वाकलीवालने श्रीजैनधर्मप्रचारिणी सभा, काशी द्वारा प० गजाधरलालजी शास्त्रीक सम्पादकत्वमें प्रकाशित कराया था, जो अब अलभ्य है और काफी अशुद्ध है।

मुद्रित द्वितीय संस्करण—दूसरा संस्करण वी० नि० सं० २४४७ (ई० सन १९३०) में श्रीविहारीलालजी कठनेराने अपने जैनसाहित्यप्रसारक-कार्यालय, बम्बई द्वारा प्रकट कराया था। यह संस्करण पहले संस्करणका ही प्रतिरूप है और इसलिये उसकी वं सब अशु-

१ जिस मुद्रित अष्टमहर्षाको शुद्ध संस्करण समझा जाता है वह भी मूनि पुण्यविजयजीके सांज-न्यसे प्राप्त वि० सं० १४२४ की लिखी हुई एक प्राचीन प्रतिसे मिलान करनेपर काफी अशुद्ध और त्रुटित जान पड़ी है। उसके संशोधन तथा त्रुटित पाठ वीरसेवामन्दिरकी मुद्रित प्रतिपर ले लिये गये हैं, अबसर मिलते उस पर भी कार्य करनेका विचार है। —सं०।

द्वियाँ इसमें भी दुहराई गई हैं। इतनी विशेषता है कि यह १६ पेजी साइजमें छपा है जब कि प्रथम संस्करण $२२ \times २६ = ८$ पेजी साइजमें। इन दोनों मुद्रितोंकी 'मु' संज्ञा रखी गई है। अमुद्रित प्रतियोंका परिचय निम्न प्रकार है—

'द'—यह देहलीके पचायती मन्दिरकी प्रति है। इसमें कुल ५६ पत्र हैं जिनमें अंतिम पत्र उद्धारके रूपमें पिछले जीर्ण पत्रके स्थानपर लिखा गया जान पड़ता है और उसपर समय-सूचक अन्तिम पुष्पिका-वाक्य इस प्रकार दिया हुआ है—“॥छ॥ शुभमस्तु इत्याप्त-परीक्षा समाप्तम् (मा) सवत् १५७८ वर्षे श्रावणसुदि ३ शनौ उ ॥ श्री ॥ श्री ॥” यह प्रति कुछ अशुद्ध है और कुछ जगह पंक्तियाँ भी छूटी हुई हैं, किन्तु अनेक पाठ इसमें अच्छे उपलब्ध हुए हैं। यह जीर्ण प्रति बा० पन्नालालजी अग्रवाल देहलीकी कृपासे प्राप्त हुई।

'प'—यह मुस्तारसाहबके समयमें मौजूद पं० पंजाबरायके हाथकी लिखी हुई प्रति है।

'स'—यह बीरसेवामन्दिर, सरसावाकी मीतागम शास्त्रीद्वारा सं० १६६६ की लिखी हुई प्रति है। इसमें ११० पत्र, प्रत्येक पत्रमें २४-२४ पंक्तियाँ और प्रत्येक पंक्तिमें २८-२८ कं करीब अक्षर हैं।

प्रस्तुत संस्करणकी आवश्यकता और उसकी विशेषताएँ—

इस संस्करणसे पूर्वके दोनों मुद्रित संस्करणोंमें न वही पैराग्राफ है और न कहीं विषय-विभाजन। पढ़ने और पढ़ानेवालोंको वे एक वीहट जगल-में मालूम पड़ते हैं—कहाँ ठहरना और कहाँ नहीं ठहरना, यह भी उनमें सटजमें ज्ञान नहीं होता। अशुद्ध भी वे काफी छपे हुए हैं। इधर आप्तपरीक्षाकी लोकप्रियता उत्तरोत्तर बढ़ती जा रही है। विद्वानों, विद्यार्थियों और स्वाध्यायप्रेमियोंमें वह विशिष्ट स्थान प्राप्त किये हुए है। गवर्नमेन्ट संस्कृत कालेज बनारसकी जैनदर्शनशास्त्रपरीक्षा, बंगाल संस्कृत एम्प्लिफिकेशन क्लकत्ताकी जैन न्यायमध्यमा, मार्णिकचन्द परीक्षालय बम्बई तथा महासभा परीक्षालय इन्दौरकी विशारद परीक्षाओंमें भी वह सर्वाधिक है। ऐसी स्थितिमें उसके सर्वोपयोगी और शुद्ध संस्करणकी बड़ी आवश्यकता बनी हुई थी। उसीकी पूर्तिवा यह संस्करण एक प्रयत्न है। इस संस्करणकी जो विशेषताएँ हैं वे ये हैं—

१. मूलग्रन्थको प्राप्त प्रतियोंके आधारसे शुद्ध किया गया है, और अशुद्ध पाठों अथवा पाठान्तरोंको फुटनोटोंमें दे दिया गया है। ग्रन्थसन्दर्भानुसार अनेक स्थानोंपर कुछ पाठ भी निक्षिप्त किए गए हैं, जो मुद्रित और अमुद्रित दोनों ही प्रतियोंमें नहीं पाये जाते और जिनका वहाँ होना आवश्यक जान पड़ा है। ऐसे पाठोंको [] ऐसी ब्रेकेटमें रख दिया है और प्रस्तावनाके अन्तमें शुद्धि-पत्रके नीचे निक्षिप्त-पाठ उपशीर्षकके साथ उनका संकलन भी एकत्र कर दिया है।

२. मूलग्रन्थमें पैराग्राफ, उत्थानिकावाक्य, विषयविभाजन (ईश्वर-परीक्षा, कपिल-परीक्षा आदि) जैसा निर्माण कार्य किया गया है।

३. अवतरणवाक्योंके स्थानोंको दृढ़कर उन्हें [] ऐसी ब्रेकेटमें दे दिया है। अथवा स्थानका पता न लगनेपर ब्रेकेटको खाली छोड़ दिया है।

४. मूलकारिकाओं और टीकाका साथमें हिन्दी अनुवाद उपस्थित किया गया है। अनुवादको मूलानुगामी और सरल बनानेकी पूरी चेष्टा की गई है। इससे आप्रपरीक्षाके दार्शनिक विषयों और गहन चर्चाओंको हिन्दीभाषा-भाषी भी समझ सकेंगे और उनसे लाभ ले सकेंगे।

५. ग्रन्थके साथमें परिशिष्ट भी लगाये गये हैं, जिनकी संख्या सात है और जिनमें आप्रपरीक्षाकी कारिकानुक्रमणी, अवतरणवाक्यों, उल्लिखित ग्रन्थों, ग्रन्थकारों, न्याय-वाक्यों, विशेष शब्दों एवं नामों और प्रस्तावनामें चर्चित विद्वानोंके समयका संकलन किया गया है।

६. चउअन (५४) पृष्ठकी उपयोगी प्रस्तावना निबद्ध की गई है जो इस संस्करण की और भी खास विशेषता है और जिसमें ग्रन्थ तथा ग्रन्थकार एवं उनमें सम्बन्धित दूसरे विद्वानों आदिके विषयमें यथेष्ट ऊहापोह किया गया है।

७. समाजके बहुश्रुत विद्वान और म्यादादमहाविद्यालय काशीके प्रधानाध्यापक माननीय पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीद्वारा लिखे महत्त्वकं प्राक्कथनकी भी योजना की गई है।

आभार

प्रकृत कार्य में अनेक महानुभावोंकी सहायताका ही सुफल है, अतएव उनके प्रति मेरा मग्नक नत है। माननीय गुरुवर्य पं० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीने मेरी प्रेरणा और प्रार्थनाको स्वीकार करते हुए अपना विचारपूर्ण 'प्राक्कथन' भेजकर अनुगृहीत किया और अपना हादिक आशीर्वाद भी प्रदान किया। माननीय मुस्ताफसाहब, अधिष्ठाता वीरसेवामन्दिरने मेरे लिये वे सब सुविधाएँ प्रदान कीं जिनमें मैं ग्रन्थको इस रूपमें उपस्थित कर सका। साथमें जब मुझे उनमें कोई बात पूछनी पड़ी तो उसका उन्होंने आत्मीयभावसे उत्तर दिया। माननीय पं० महेंद्रकुमारजी न्यायाचार्यने कुछ अवतरणवाक्योंके स्थल खोजकर भेजनेकी कृपा की। मित्रवर पं० परमानन्दजी शास्त्रीने 'मुद्रमणचरित' की प्रशस्ति आदि देकर मेरी सहायता की। बन्धुवर पं० अमृतलालजी जैनदर्शनाचार्यने अपनी सहज प्रेरणा और परामर्श दिये। श्रीमान पं० अजितकुमारजी शास्त्रीने ग्रन्थके प्रकाशनमें तत्परता दिखाई और मेरे साथ कुछ प्रूफोंके पढ़ने-पढ़वानेमें मदद पहुंचाई। इन सब सहायकों तथा जिन विद्वानोंके ग्रन्थों, लेखों प्रस्तावनाओं आदिमें कुछ भी सहायता मिली है उनके और उल्लिखित प्रतिदाताओंके प्रति मैं अपना हादिक आभार प्रकट करता हूँ।

दरियागंज, देहली,
१ दिसम्बर १९४६ }

दरवारीलाल कोठिया

प्राक्कथन

आप्तका अर्थ है—प्रामाणिक, सच्चा, कभी धोखा न देनेवाला, जो प्रामाणिक है, सच्चा है वही आप्त है। उसीका सब विश्वास करते हैं। लोकमें ऐसे आप्त पुरुष सदा सर्वत्र पाये जाते हैं जो किसी एक खास विषयमें प्रामाणिक माने जाते हैं या व्यक्ति-विशेष, समाजविशेष और देशविशेषके प्रति प्रामाणिक होते हैं। किन्तु सब विषयोंमें खासकर उन विषयोंमें जो हमारी इन्द्रियोंके अगोचर हैं मदा सबके प्रति जो प्रामाणिक हो ऐसा आप्त-व्यक्ति प्रथम तो होना ही दुर्लभ है और यदि वह हो भी तो उसकी आप्तताकी जाँच करके उसे आप्त मान लेना कठिन है।

प्रस्तुत ग्रन्थके द्वारा आचार्य विद्यानन्दने उसी कठिन कार्यको सुगम करनेका सफल प्रयास किया है।

वैदिक दर्शनोंकी उत्पत्ति—

प्राचीनकालसे ही भारतवर्ष दो विभिन्न संस्कृतियोंका संघर्षस्थल रहा है। जिस समय वैदिक आर्य सप्रसिधु देशमें निवास करते थे और उन्हें गंगा-यमुना और उनके पूर्वके देशोंका पता तक नहीं था तब भी यहां श्रमण संस्कृति फैली हुई थी जिसके संस्थापक भगवान् ऋषभदेव थे। जब वैदिक आर्य पूरवको ओर बढ़े तो उनका श्रमणोंके साथ संघर्ष हुआ। उसके फलस्वरूप ही उपनिषदोंकी सृष्टि हुई और याज्ञिक क्रिया-काण्डका स्थान आत्मविद्यानें लिया। तथा इन्द्र, वरुण, सूर्य, अग्नि आदि देवताओंके स्थानमें ब्रह्माकी प्रतिष्ठा हुई। माण्डूक्य उपनिषदमें लिखा है कि 'दो प्रकारकी विद्याएं अवश्य जाननी चाहिये—एक उच्च विद्या और दूसरी नीची विद्या। नीची विद्या वह है जो वेदोंसे प्राप्त होती है और उच्च विद्या वह है जिसमें अविनाशी ब्रह्म मिलता है।' इस तरह जब वेदोंसे प्राप्त ज्ञानको नीचा माना जाने लगा और जिससे अविनाशी ब्रह्मकी प्राप्ति हो उसे उच्च विद्या माना जाने लगा तो उस उच्च विद्याकी खोज होना स्वाभाविक ही था। इसी प्रयत्नके फलस्वरूप उत्तरकालमें अनेक वैदिक दर्शनोंकी सृष्टि हुई, जो परस्परमें विरोधी मान्यताएँ रखत हुए भी वेदके प्रामाण्यको स्वीकार करनेके कारण वैदिक दर्शन कहलाये।

सर्वज्ञताका लेकर श्रेणिविभाग—

वैदिक परम्पराके अनुयायी दर्शनोंमें सर्वज्ञताको लेकर दो पक्ष हैं। मीमांसक किसी सर्वज्ञकी सत्ताको स्वीकार नहीं करता, शेष वैदिक दर्शन स्वीकार करते हैं। किन्तु श्रमण-परम्पराके अनुयायी सांख्य, बौद्ध और जैन सर्वज्ञताको स्वीकार करते हैं। इसी तरह श्रमण-परम्पराके अनुयायी तीनों दर्शन अनीश्वरवादी हैं, किन्तु वैदिक दर्शनोंमें मीमांसकके सिवा शेष सब ईश्वरवादी हैं। ईश्वरवादी ईश्वरको जगतकी उत्पत्तिमें निर्मितकारण मानते हैं और चूंकि ईश्वर जगतकी रचना करता है

इस लिये उसे समस्त कारकोंका ज्ञान होना आवश्यक है। अतः वे अनादि-अनन्त ईश्वरमें सर्वज्ञताको भी अनादि-अनन्त मानते हैं। अन्य जो जीवात्मा योगाभ्यासके द्वारा समस्त पदार्थोंका ज्ञान प्राप्त करते हैं—यानी सर्वज्ञ होते हैं वे मुक्त हो जाते हैं और मुक्त होते ही उनका समस्त ज्ञान जाता रहता है। अतः ईश्वर मुक्तात्माओंमें विलक्षण हैं। निरीश्वरवादी दर्शनोंमें बौद्ध तो अनात्मवादी हैं, सांख्य ज्ञानको प्रकृतिका धर्म मानता है, अतः पुरुष और प्रकृतिका सम्बन्ध छूटने ही मुक्तात्मा ज्ञानशून्य हो जाता है। केवल एक जैन दर्शन ही ऐसा है जो मुक्त हो जानेपर भी जीवकी सर्वज्ञता स्वीकार करता है, क्योंकि उसमें चैतन्यको ज्ञानदर्शनमय ही माना गया है।

सर्वज्ञतापर जोर—

ऐसा प्रतीत होता है कि शुद्ध जीवकी सर्वज्ञतापर जितना जोर जैनदर्शनमें दिया तथा उसकी मर्यादाको विस्तृत किया, दूसरे किसी दर्शनमें न तो उतना उसपर जोर दिया और न उसकी इतनी विस्तृत रूप-रेखा ही अंकित की। बौद्ध त्रिपिटकोंमें बुद्धके समकालीन धर्मप्रवर्तकोंकी कुछ चर्चा पाई जाती है, उनमें जैनधर्मके अन्तिम तीर्थङ्कर निगण्ट नाटपुत्त (महावीर) की भी काफी चर्चा है। उसमें^१ पता चलता है कि उस समय लोगोंने यह चर्चा थी कि निगण्ट नाटपुत्त अपनेको सर्वज्ञ कहते हैं और उन्हें हर समय ज्ञानदर्शन मौजूद रहता है। यह चर्चा बुद्धके सामने भी पहुँची थी। इससे भी उक्त वाग्ग्याकी पुष्टि होती है।

अतः यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि जैनदर्शनके सर्वज्ञतापर इतना जोर देनेका कारण क्या है ?

उमका कारण—

जैनधर्म आत्मवादी है और आत्माको ज्ञान, दर्शन, सुख, वांछ आदि गुणमय मानता है। तथा उसमें गुण और गुणीकी पृथक् और स्वतंत्र सत्ता नहीं है। द्रव्य अनन्त गुणोंका अखण्ड पिण्ड होनेके सिवा और कुछ भी नहीं है। आत्माके वे स्वाभाविक गुण ससार-अवस्थामें कर्मोंमें आच्छादित होनेके कारण विकृत हो जाते हैं। आत्माका स्वाभाविक ज्ञान और सुख गुण कर्मावृत होनेके साथ ही साथ पराधीन भी हो जाता है। जिसमें ऐसा प्रतीत हान लगता है कि इन्द्रियोंके बिना आत्माको ज्ञान और सुख हो ही नहीं सकता। किन्तु ऐसा है नहीं, इन्द्रियके बिना भी ज्ञान और सुख रहता है। अतः जैसे सोनेको आगमें तपानेमें उसमें मिले हुए मलके जलजानें या अलग होजानेसे सोना शुद्ध हो जाता है और उसके स्वाभाविक गुण एकदम चमक उठते हैं वैसे ही ध्यानरूपी अग्निमें कर्मरूपी मैलको जला डालनेपर आत्मा शुद्ध हो जाता है और उसके स्वाभाविक गुण अपने पूर्ण रूपमें प्रकाशमान हो जाते हैं। आत्माको कर्मरूपी मलसे मुक्त करके अपने शुद्ध स्वरूपमें स्थित करना ही जैनधर्मका चरम लक्ष्य है, उसीका नाम मुक्ति या मोक्ष है। प्रत्येक आत्मा उसे प्राप्त करनेकी शक्ति रखता है। जब कोई विशिष्ट

आत्मा चार घाति कर्मोंको नष्ट करके पूर्ण ज्ञानी हो जाता है तब वह अन्य जीवोंको मोक्ष मार्गका उपदेश देता है। इस तरह एक ओर तो वह वीतरागी हो जाता है और दूसरी ओर पूर्ण ज्ञानी हो जाता है। ऐसा होनेसे ही न तो उमके कथनमें अज्ञानजन्य असत्यता रहती है और न राग-द्वेषजन्य असत्यता रहती है। इसीसे स्वामी समन्तभद्रने आप्तका लक्षण इस प्रकार किया है:—

आप्तोऽच्छिदोऽपेण सर्वज्ञेनागमेशिना ।

सवित्तस्य नियोगेन नान्यथा द्वाप्सता भवेत् ॥ १ ॥—रत्न० श्र० ।

‘आप्तको नियममें वीतरागी, सर्वज्ञ और आगमका उपदेशा होना ही चाहिए, बिना इनके आप्तता हो नहीं सकती ।’

यह ऊपर लिख आये हैं कि ईश्वरवादियोंने ईश्वरको सर्वज्ञ माना है, क्योंकि वह सृष्टिका रचयिता है, साथ ही साथ वह जीवको उसके कर्मोंका फल देता है, वही उसे स्वर्ग या नरक भेजता है, उसीके अनुग्रहसे ऋषियोंके द्वारा वेदका अवतार होता है। किन्तु जैनदर्शन सृष्टिको अनादि मानता है, कर्मफल देनेके लिये भी किसी माध्यमकी उसे आवश्यकता नहीं है। उसे तो मात्र मोक्षमार्गका उपदेश देनेके लिये ही एक ऐंसे आप्त पुरुषकी आवश्यकता रहती है जो राग-द्वेषकी घाटीको पार करके और अज्ञानके बीहड़ जङ्गलसे निकालकर मनुष्योंको यह बतलाये कि कैसे उम घाटीको पार किया जाता है और किस प्रकार अज्ञान दूर हो सकता है ?

आत्मज्ञ बनाम सर्वज्ञ—

अब प्रश्न यह हो सकता है कि मात्र मोक्षमार्गका उपदेश देनेके लिए सर्वज्ञ होना की या उम उपदेशाको सर्वज्ञ माननेकी क्या आवश्यकता है ? मोक्षका सम्बन्ध आत्मामें है अतः उसके लिये तो केवल आत्मज्ञ होना पर्याप्त है। उपनिषदोंमें भी ‘यो आत्मविद् स सर्वविद्’ लिखकर आत्मज्ञका ही सर्वज्ञ कहा है। बौद्धोंने भी हेयोपादेय तत्त्वके ज्ञाताका ही सर्वज्ञ^१ माना है।

इस प्रश्नका समाधान दिगम्बर^२ और श्वेताम्बर दोनोंके आगमोंमें एक-ही-से शब्दोंमें मिलता है और वह है—‘जो एकको जानता है वह सबको जानता है ।’ क्योंकि आत्मा ज्ञानमय है और ज्ञान प्रत्येक आत्मामें तरतमांशरूपमें पाया जाता है। अतः ज्ञानरूप अंशी अपने सब अंशोंमें व्याप्त होकर रहता है। और ज्ञानके अंश जिन्हें ज्ञान-विशेष कहा जा सकता है, अनन्त द्रव्य-पर्यायोंके ज्ञायक है। अतः अनन्त द्रव्य-पर्यायोंके ज्ञायकस्वरूप ज्ञानांशोंमें परिपूर्ण ज्ञानमय आत्माको जानना ही सबको जानना है। आचार्य कुन्दकुन्दने अपने प्रवचनसारमें तर्कपूर्ण आगमिक शैलीमें आत्माकी सर्वज्ञताका सुन्दर और सरल रीतिसे उपपादन किया है। उसके प्रकाशमें जब हम उनके ही नियमसार^३ नामक ग्रन्थके शुद्धोपयोगाधिकारमें आई गायामें पढ़ते हैं—‘व्यवहार-नयसे केवली भगवान् सबको जानते देखते हैं और निश्चयसे आत्माको जानते हैं’ तो

१ हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदकः । य प्रमाणमसाविष्टो न नु सर्वस्य वेदकः ॥—प्र० वा० ।

२ प्रबन्ध० गा० १-४८, ४९ । ३ गा० १२६ ।

उससे यह भ्रम नहीं होता कि कुन्दकुन्द केवलज्ञानीको मात्र आत्मज्ञानी ही मानते हैं। क्योंकि वह तो कहते हैं कि जो सबको नहीं जानता वह एकको जान ही नहीं सकता। उनके मतमें आत्मज्ञ और सर्वज्ञ ये दोनों शब्द दो विभिन्न दृष्टिकोणोंसे एक ही अर्थके प्रतिपादक हैं। अन्तर इतना है कि 'सर्वज्ञ' शब्दमें सब मुख्य हो जाते हैं आत्मा गौण पड़ जाती है जो निश्चयनय की अभीष्ट नहीं है किन्तु 'आत्मज्ञ' शब्दमें आत्मा ही मुख्य है शेष सब गौण है। अतः निश्चयनयसे आत्मा आत्मज्ञ है और व्यवहारनयसे सर्वज्ञ है। आध्यात्मिक दर्शनमें आत्मा की अखण्डता, अनश्वरता, अभेद्यता, शुद्धता आदि ही ब्राह्म हैं क्योंकि वस्तुस्वरूप ही वैसा है। उन्हींको प्राप्त करनेका प्रयत्न मोक्ष-मार्गके द्वारा किया जाता है। अतः प्रत्येक सम्यग्दृष्टि—जिस निश्चयकी भाषामें आत्म-दृष्टि कहना उपयुक्त होगा—आत्माको पूर्णरूपसे जाननेका और जानकर उसीमें स्थित होनेका प्रयत्न करता है। उस प्रयत्नमें सफल होनेपर ही वह सर्वज्ञ सर्वदर्शी हो जाता है। अतः आत्मज्ञतामेंसे सर्वज्ञता फलित होती है। सर्वज्ञतामेंसे आत्मज्ञता फलित नहीं होती, क्योंकि मुमुक्षुका प्रयत्न आत्मज्ञताके लिये होता है सर्वज्ञताके लिये नहीं। अतः अध्यात्मदर्शनमें केवलीको आत्मज्ञ कहना ही वास्तविक है भूतार्थ है और सर्वज्ञ कहना अवास्तविक है अभूतार्थ है। भूतार्थता और अभूतार्थता इतना ही अभिप्राय है। इस नयदृष्टिको मुलाकर यदि यह अर्थ निकालनेकी चेष्टा की जायगी कि व्यवहार-नय जो कुछ कहता है वह दृष्टिभेदसे अयथार्थ न होकर सर्वथा अयथार्थ है तब तो म्यादादनय-गर्भित जिनवाणीको छोड़कर जैनोको भी शुद्धाद्वैतको अपनाना पड़ेगा। जैनमिष्ठान्तरूपी वन विविध भगोंमें गहन है उसे पार करना दुरूह है। मार्गभ्रष्ट हुए लोगोंको नयचक्रके संचारमें प्रवीण गुरु ही मार्गपर लगा सकते हैं। खेद है कि आज हम गुरु नहीं हैं और जिनवाणीके ज्ञाता विद्वान् लोग स्वपक्षपात या अज्ञानके वशीभूत होकर अर्थका अन्तर्ध करके हैं, यह जिनवाणीके आगतकोंका महद् दुर्भाग्य है, अस्तु।

सर्वज्ञकी चर्चाका अवतरण—

ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य समन्तभद्रके समयमें ब्राह्म विभर्ति और चमत्कारोंकी ही तीर्थंकर होनेका मुख्य चिह्न माना जाने लगा था। साधारण जनता तो सदासे इन्हीं चमत्कारोंकी चकाचौधके वशीभूत होती आई है। बुद्ध और महावीरके समयमें भी उन्हींकी बहुलता दृष्टिगोचर होती है। बुद्धको अपने नये अनुयायियोंको प्रभावित करनेके लिये चमत्कार दिखाना पड़ता था। आचार्य समन्तभद्र जैसे परीक्षा-प्रधानी महान् दार्शनिकको यह बात बहुत खटकी, क्योंकि चमत्कारोंकी चकाचौधमें आप्रपुरुषकी असली विशेषताएँ जनताकी दृष्टिमें ओरल होती जाती थीं। अतः उन्होंने 'आप्रमीमांसा' नाममें एक प्रकरण-ग्रन्थ रचा जिसमें यह सिद्ध किया कि देवोंका आगमन, आकाशमें गमन, शरीरकी विशेषताएँ तो मायावी जनोंमें भी देखी जाती हैं, जादूगर भी जादूके जोरसे बहुत-सी ऐसी बातें दिग्वा देता है जो जनसाधारणकी बुद्धिसे परे होती हैं। अतः इन बातोंमें किसीको आप्र नहीं माना जा सकता। आप्रपुरुष तो वही है जो

निर्दोष हो, जिसका बचन युक्ति और आगमसे अविरुद्ध हो। इस तरह उन्होंने आपकी मीमांसा करते हुए आगम मान्य सर्वज्ञताको तर्ककी कमौटीपर कसकर दर्शनशास्त्रमे सर्वज्ञकी चर्चाका अवतरण किया।

इस प्रसंगमें सर्वज्ञको न माननेवाले मीमांसककी चर्चा कर देना प्रासंगिक होगा।

स्वामीसमन्तभद्र और शवरस्वामी

मीमांसक वेदको अपौरुषेय और स्वतः प्रमाण मानते हैं। शवरस्वामीने अपने शवर भाष्यमे लिखा है कि वेद भूत, वर्तमान और भावी तथा सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थोंका ज्ञान करानेमें समर्थ है। यथा—“चोदना हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवं जातीयकमर्थमवगमयितुमलम्” [शा० १-१-२]

श्रमणसंस्कृति केवल निरीश्वरवादी ही नहीं हैं किन्तु वेदके प्रामाण्य और उसके अपौरुषेयत्वको भी वह स्वीकार नहीं करती। जैन और बौद्ध दार्शनिकोंने ईश्वरको ही तरह वेदके प्रामाण्य और अपौरुषेयत्वकी खूब आलोचना की है। अतः जब वेदवादी वेदको त्रिकालदर्शी बतलाने थे तो जैन और बौद्ध दार्शनिक पुरुषविशेषका त्रिकालदर्शी सिद्ध करते थे। शवरस्वामीकी उक्त पंक्तियां पढ़कर आचार्य समन्तभद्रकी सर्वज्ञ-माधिका कारिकाका स्मरण बरबस हो आता है। जो इस प्रकार है—

सूक्ष्मान्तरितदुरार्थो प्रत्यक्षा कस्याचक्षया।

अनुमेयवृत्ताऽन्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः ॥ १ ॥ -आ० मी०।

भाष्यके सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट शब्द तथा कारिकाके सूक्ष्म, अन्तरित और दुरार्थ शब्द एकार्थवाची हैं। दोनोंमें प्रतिविम्ब-प्रतिविम्बकभाव जैसा झलकता है। और ऐसा लगता है कि एकने दूसरेके विरोधमें अपने शब्द कहे हैं। शवरस्वामीका समय ई० स० ५०० से ४०० तक अनुमान किया जाता है। स्वामी समन्तभद्रका भी लगभग यही समय माना जाता है। विद्वानोंमें ऐसी मान्यता प्रचलित है कि शवरस्वामी जैनोंके भयसे वनमें शवर अर्थात् भीलका वेष धारण करके रहता था इसलिये उसे शवरस्वामी कहते थे। शिलालेखों वगैरहमें स्पष्ट है कि आचार्य समन्तभद्र अपने समयके प्रवर तार्किक, वीरमा और वादी थे तथा उन्होंने जगह-जगह भ्रमणकर शास्त्रार्थमें प्रतिवादियोंको परास्त किया था। हो सकता है कि उन्हींके भयसे शवरस्वामीको वनमें शवरका भेष बनाकर रहना पड़ा हो। और इसीलिये समन्तभद्रका निराकरण करनेका उन्हें साहस न हुआ हो। जो हो, अभी इस विषयमें कुछ निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। किन्तु इतना सुनिश्चित है कि शवर-भाष्यके टीकाकार कुमारिलने समन्तभद्रकी सर्वज्ञताविषयक मान्यताको खूब आड़े हाथों लिया है। पहले तो उसने यही आपत्ति उठाई है कि कोई पुरुष अतीन्द्रियार्थदर्शी नहीं हो सकता। किन्तु चूंकि ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वरका अवतारका रूप देकर पुरुष

विद्यानन्दके उल्लेखोंकी समीक्षा—

स्वामी विद्यानन्दने आप्रपरीक्षाकी रचना 'मोक्षमार्गस्य नेतार' आदि मंगलश्लोक-को लेकर ही की है और उक्त मंगलश्लोकका अपनी आप्रपरीक्षाकी कारिकाओंमें ही सम्मिलित कर लिया है। जिसका नम्बर ३ है। दूसरी कारिकामें शास्त्रके आदिमें स्तवन करनेका उद्देश्य बताते हुए उत्तराद्धमें 'इत्याहुस्तद्गुणस्तोत्र शास्त्रादी मुनिपुङ्गवाः' लिखा है। इसकी टीकामें उन्होंने 'मुनिपुङ्गवा' का अर्थ 'सूत्रकारादयः' किया है। आगे तीसरी कारिका, जो कि उक्त मंगलश्लोक ही है, की उत्थानिकामें भी 'किं पुनस्तत्परमेष्ठिनो गुणस्तोत्र शास्त्रादी सूत्रकारा प्राहुः' 'सूत्रकार' पदका उल्लेख किया है। चौथी कारिका-की उत्थानिकामें उक्त सूत्रकारके लिए 'भगवद्भि' जैसा पृथक् शब्दका प्रयोग किया है। इसमें स्पष्ट है कि विद्यानन्द उक्त मंगलश्लोकको तत्त्वार्थसूत्रकार भगवान् उमास्वामी की ही रचना मानते हैं। आप्रपरीक्षाके अन्तमें उन्होंने पुनः इसी बातका उल्लेख करके उसमें इतना और जोड़ दिया है कि स्वामीने जिस तीर्थोपम स्तोत्र (उक्त मंगलश्लोक) की मीमांसा की विद्यानन्दने उसीका व्याख्यान किया। यह स्पष्ट है कि 'स्वामीमीमांसिन' में विद्यानन्दका आशय स्वामी समन्तभद्रनिर्वाचित आप्तमीमांसामें है। अर्थात् वे ऐसा मानते हैं कि स्वामी समन्तभद्रकी आप्तमीमांसा भी उक्त मंगलश्लोकके आधारपर ही रची गई है। किन्तु विद्यानन्दके इस कथनकी पूर्णकी बात तो दूर, उसका सकत तक भी आप्तमीमांसामें नहीं मिलता और न किसी अन्य स्तोत्रमें ही विद्यानन्दकी बातका समर्थन होता है। यद्यपि स्वामी समन्तभद्रने अपने आप्तको 'निर्दोष' और 'युक्तिशास्त्राविरोधिवक्' बतलाया है तथा 'निर्दोष' पदमें 'कर्मभृन्भूतमेतत्त्व' और 'युक्तिशास्त्राविरोधिवक्' पदमें सर्वज्ञत्व उन्हें अभीष्ट है यह भी ठीक है, दोनोंकी मिश्र भी उन्होंने की है। किन्तु उनकी सारी शक्ति तो 'युक्तिशास्त्राविरोधिवक्त्व' के समर्थनमें ही लगी है। उनका आप्त इसलिये आप्त नहीं है कि वह कर्मभृन्भूतमेतत्त्व है या सर्वज्ञ है। वह तो इसीलिये आप्त है कि उसका 'इष्ट' 'प्रसिद्ध' में बाधित नहीं होता। अपने आप्तकी इसी विशेषता (स्याद्वाद) को दर्शात-दर्शात तथा उसका समर्थन करते-करते वे ११३वीं कारिका तक जा पहुँचते हैं जिसका अन्तिम चरण है—'इति स्याद्वादसंस्थितिः'। यह 'स्याद्वादसंस्थिति' ही उन्हें अभीष्ट है वही आप्तमीमांसाका मुख्य ही नहीं, किन्तु एकमात्र प्रतिपाद्य विषय है। इसके बाद अन्तिम ११४वीं कारिका आजाती है जिसमें लिखा है कि हितेच्छु लोगों-के लिये सम्यक् और मिथ्या उपदेशके भेदकी जानकारी करानेके उद्देश्यमें यह आप्र-मीमांसा बनाई।

आप्तमीमांसापर अष्टशतीकार भट्टाकलंकदेवने भी इस तरहका कोई संकत नहीं किया। उन्होंने आप्तमीमांसाका अर्थ 'सर्वज्ञविशेषपरीक्षा' अवश्य किया है अतः विद्यानन्दकी उक्त उत्तिका समर्थन किसी भी स्तोत्रमें नहीं होता। फिर भी आचार्य समन्तभद्रके समर्थननिर्धारणके लिये विशेष चिन्तित रहनेवाले विद्वानोंने विद्यानन्दकी इस उत्तिको प्रमाण मानकर और उसके साथमें अपनी मान्यताको (कि उक्त मंगलश्लोक आचार्य पृथ्वीपादकृत सर्वार्थमिष्टिका मंगलाचरण है तत्त्वार्थसूत्रका नहीं) सम्बद्ध करके लिख

ही तो दिया'—'जो कुछ हो, पर स्वामी समन्तभद्रके बारेमें अनेकविध उहापोहके पश्चात् मुझको अब अतिस्पष्ट होगया है कि वे पूज्यपाद देवनन्दिके पूर्व तो हुए ही नहीं। 'पूज्यपादके द्वारा स्तुत आप्रके समर्थतमे ही उन्होंने आप्रमीमांसा लिखी है' यह बात विद्यानन्दने आप्रपरीक्षा तथा अष्टमहस्त्रीमे सर्वथा स्पष्टरूपसे लिखी है।^१ यह कितना साहसपूर्ण कथन है। आचार्य विद्यानन्दने तो पूज्यपाद या उनकी सर्वार्थसिद्धि टीकाका उल्लेख तक नहीं किया। प्रत्युत आप्रपरीक्षामे उक्त मंगलश्लोकको स्पष्टरूपसे सूत्रकारकृत बतलाया है और अष्टमहस्त्रीके प्रारम्भमे 'निश्रेयसशास्त्रस्यादौ मुनिभिः संस्तुतेन' आदि लिखकर स्पष्टरूपसे 'मोक्षशास्त्र—तत्त्वार्थमूत्रका निर्देश किया है। पता नहीं प० सुखलालजी जैसे दूरदर्शी बहुश्रुत विद्वानने ऐसा कैसे लिख दिया। हो सकता है पर-निर्भर होनेके कारण उन्हें दूसरोंने ऐसा ही बतलाया हो; क्योंकि प० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्यने न्यायकुमुदचन्द्र भाग २ की प्रस्तावना^२ मे प० सुखलालजीके उक्त कथन का पोषण किया है। किन्तु न्यायाचार्यजी अपनी भूलको एक बार तो स्वीकार कर चुके हैं। तथापि भारतीयज्ञानपीठ काशीसे प्रकाशित तत्त्वार्थवृत्तिकी प्रस्तावना^३ मे उन्होंने उक्त मंगलश्लोककी कर्तृकताके सम्बन्धमे अपनी उसी पुरानी बातको संदेहके रूपमे पुन उठाया है। किन्तु यह सुनिश्चित है कि विद्यानन्द उक्त मंगलश्लोकको सूत्रकार उमास्वामी-कृत ही मानते थे। अतः उनके उल्लेखोंके आधारपर स्वामी समन्तभद्रको पूज्यपादके बादका विद्वान तो नहीं ही माना जा सकता।

समन्तभद्र और पात्रस्वामी—

प्रारम्भमे कुछ भ्रामक उल्लेखोंके आधारपर ऐसा मान लिया गया था कि विद्यानन्द और पात्रकेसरी एक ही व्यक्ति हैं। उनके बाद गायकवाड़मरीज बड़ौदामे प्रकाशित तत्त्वसंग्रह नामक बौद्ध ग्रन्थमे पृथक्स्वरूपसे दिगम्बरगचार्य पात्रस्वामीके नाममे कुछ कारिकाएँ उद्धृत पाई गईं। तब इस बातकी पुनः खोज हुई और प० जुगलकिशोरजी मन्तारने अनेक प्रमाणोंके आधारपर यह निर्विवाद सिद्ध कर दिया कि पात्रस्वामी या पात्रकेसरी विद्यानन्दमे पृथक् एक स्वतंत्र आचार्य हो गये हैं। फिर भी प० सुखलालजीने^४ स्वामी समन्तभद्र और पात्रस्वामीके एक व्यक्ति होनेकी सम्भावना की है जो मात्र भ्रामक है क्योंकि पात्रकेसरीका नाम तथा उनके त्रिलक्षणकदर्थन आदि ग्रन्थोंका जुदा उल्लेख मिलता है जिनका स्वामी समन्तभद्रमे कोई सम्बन्ध नहीं है। हाँ, मात्र 'स्वामी' पदमे दोनोंका वादरायण सम्बन्ध बैठानेमे इतिहासकी हन्या अवश्य हो जायेगी।

विद्यानन्दका समय—

प्रस्तावनामे विद्वान सम्पादकने आचार्य विद्यानन्दके समयकी विवेचना करके एवं तरहसे उसे निर्णीत ही कर दिया है। अतः उसके सम्बन्धमे कुछ कहना अनावश्यक है।

१ 'अकलंकग्रन्थत्रय' के प्राक्कथनमे। २ पृ० २५-२६। ३ पृ० ८६।

४ अकलङ्कग्रन्थत्रयके प्राक्कथनमे।

इतना प्रामाणिक कथन कर देनेके पश्चात् प्रस्तुत संस्करणके सम्बन्धमें भी दो शब्द कहना उचित होगा। आप्तपरीक्षा मूल तो हिन्दी अनुवादके साथ एक बार प्रकाशित हो चुकी है किन्तु उसकी टीका हिन्दी अनुवादके साथ प्रथम बार ही प्रकाशित हो रही है। अनुवादक और सम्पादक पण्डित दरबारीलालजी कोठिया, जैन समाजके सुपरिचित लेखक और विद्वान हैं। आपका दर्शनशास्त्रका तुलनात्मक अध्ययन गम्भीर है, लेखनी परिमार्जित है और भाषा प्रौढ़ किन्तु शैली विशद है। दार्शनिक ग्रन्थोंका अनुवादकार्य कितना गुरुतर है इसे वही अनुभव कर सकते हैं जिन्हें उसमें काम पड़ा है। फिर आप्तपरीक्षा तो दर्शनशास्त्रकी अनेक गहन चर्चाओंमें ओत-प्रोत है। अतः उसका अनुवादकार्य सरल कैसे हो सकता है तथापि अनुवादक अपनी उक्त विशेषताओंके कारण उसमें कहाँ तक सफल हो सके हैं, इसका अनुभव तो पाठक स्वयं ही कर सकेंगे। मैं तो अनुवादकों उनकी इस कृतिके लिये हृदयसे शुभाशीर्वाद देता हूँ।

अन्तमें उस संस्थाके सम्बन्धमें भी दो शब्द कहना आवश्यक है जिसमें प्रस्तुत ग्रन्थ सुन्दररूपमें प्रकाशित हो रहा है। वीरमेश्वरामन्दिर एक ऐसे ज्ञानाराधक तपस्वीको साधनाका फल है जिसे जिनवाणीकी निस्वार्थ सेवा करते-करते अर्ध शताब्दीमें भी अधिक हो गई और जिसने अपना तन, मन, धन, सर्वस्व उसीमें अर्पण कर दिया, फिर भी जो सदा जवान हैं और ७० वर्षकी उम्र होनेपर भी उमी लगन, उमी उत्साह और उमी तत्परतामें कार्यमें संलग्न हैं। उसने न जाने कितने आचार्यों और ग्रन्थकारोंको प्रकाशमें लाया है, न जाने कितने भले हुए ग्रन्थरत्नोंकी याद दिलाई है और उनकी खोज की है। दिगम्बर जैनाचार्योंके समय निर्धारणमें उसने अपार श्रम किया है। उसने ऐसी खोज की है जिसके आधारपर उसे विश्वविद्यालयोंमें डाक्टरेटकी डिग्रिया मिलना साधारण बात थी। मगर चूंकि वह जैन हैं, जैनों तक ही उसकी खोज सीमित है, आजके जमानेकी टीपटाप उसमें नहीं है। अतः उसे जैमा श्रेय और साहाय्य मिलना चाहिए था वह भी नहीं मिला। फिर भी वह प्रसन्न हैं और कार्यमें रत हैं। उस निस्वार्थसेवी विद्याव्यसनी नररत्नका नाम है—जुगलकिशोरजी मुन्तार। उनका मार्निध्य पाकर कोठियाजीकी प्रतिभा और पं० परमानन्दजीकी अन्वेषक अभिरुचि चमक उठी है। भगवान् जिनन्द्रदेवसे प्रार्थना है कि मुन्तार सा० शतायु हों और यह त्रिमूर्ति जिनवाणीकी सेवामें सदा संलग्न रहे।

स्याद्वादजैनविद्यालय, काशी	}	कैलाशचन्द्र शास्त्री
कृतिकी परिणामा वी० नि० सं० २५७७		(प्रधानाध्यापक, स्याद्वादमहाविद्यालय, काशी)



प्रस्तावना



प्रस्तावनागत विषय-सूची

—०—

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
१. आप्तपरीक्षा	१	(ङ) विद्यानन्दका उत्तरवर्ती ग्रन्थ-	
(क) ग्रन्थपरिचय	१	कारोंपर प्रभाव	२६
(ख) ग्रन्थका महत्व और श्रेष्ठता	३	१ माणिक्यनन्दि	२६
२. आचार्य विद्यानन्द	५	२ वादिराज	३४
(क) विद्यानन्द नामके अनेक विद्वान	५	३ प्रभाचन्द्र	३५
(ख) विद्यानन्द और पात्रस्वामीकी		४ अभयदेव	३६
एकताका भ्रम	८	५ वादि देवसुरि	३७
(ग) ग्रन्थकारकी जीवनी	६	६ हेमचन्द्र	३६
१ कुमारजीवन और जैनधर्मग्रहण	६	७ लघुसमस्तभद्र	३६
२ मुनिजीवन और जेनाचार परिपालन		८ अभिनव धर्मभूषण	३६
तथा आचार्यपद	१०	९ उपाध्याय यशोविजय	४०
३ गुणपरिचय-दिग्दर्शन	१६	(च) विद्यानन्दकी रचनाएँ	४०
(क) दर्शनान्तरीय अभ्यास	१६	१ तत्त्वाथश्लोकवार्तिक	४०
(ख) जैनशास्त्राभ्यास	१७	२ अष्टमहस्त्री	४१
(ग) मुद्गप्रज्जतादि गुणपरिचय	१८	३ युक्त्यनुशासनशङ्कर	४२
(व) विद्यानन्दपर प्रवर्तनी जैनग्रन्थ-		४ विद्यानन्दमहोदय	४२
कारोंका प्रभाव	२०	५ आसपरीक्षा	४३
१ गृहपिच्छाचार्य	२०	६ प्रमाणपरीक्षा	४३
२ समस्तभद्रस्वामी	२०	७ पत्रपरीक्षा	४३
३ श्रीदत्त	२१	८ मन्त्रशासनपरीक्षा	४३
४ सिद्धसेन	२२	९ श्रोत्रपार्ष्वनाथ स्तोत्र	४४
५ पात्रस्वामी	२४	(छ) विद्यानन्दका समय	४७
६ भट्टकलङ्कदेव	२५	(ज) विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र	५४
७ कुमारनन्दिभट्टाक	२६	३. उपसंहार	५४

—

प्रस्तावना

आप्तपरीक्षा और आचार्य विद्यानन्द

१. आप्तपरीक्षा

क) ग्रन्थ-परिचय

प्रस्तुत ग्रन्थ आप्तपरीक्षा है। इसके रचयिता विद्यानन्दमहोदय, तत्त्वार्थश्लोक-प्रार्थिक आदि उच्चकोटिके दार्शनिक ग्रन्थोंके कर्त्ता तार्किकशिरोमणि आचार्य विद्यानन्द । आ० विद्यानन्दने इस ग्रन्थ-रत्नकी रचना श्रीगृद्धपिच्छाचार्यके, जो आचार्य 'उमा-स्वर्ग' अथवा 'उमास्वामी' के नामसे अधिक प्रसिद्ध है, 'तत्त्वार्थमूत्रके' मङ्गलाचरण-रूपमें उसी प्रकार की है, जिस प्रकार आचार्य समन्तभद्रस्वामीने उसी पक्षपर अपनी

१ विन्ध्यगिरिपर सिद्धश्रवणामें दक्षिणकी ओर एक स्तम्भपर एक अभिलेख उत्कीर्ण है, जो मध्यम १२२५ का है। इस लेखमें इन आचार्यके 'गृद्धपिच्छाचार्य' नामकी उपपत्ति बतलाने हुए कहा गया है कि 'आचार्यने प्राणिसंरक्षणके लिये गृद्धफ पम्बोंकी पच्छी धारण की थी तबसे उन्हें विद्वान् गृद्धपिच्छाचार्य कहने लगे।' यथा—

१ प्राणिसंरक्षण-सावधानो बभार योगी किल गृद्धपक्षान् ।

तदा प्रभृत्येव वृथा यमाहुर्गायशब्दोत्तर-गृद्धपिच्छं ॥१॥ —शि० नं. १०८(२५८)।

—देगां, शिलालेखम० पृ० २१०, २११।

परम्परागायमकी विनाल और प्रसिद्ध टीका श्रीधवल, तत्त्वार्थमूत्रकी विस्तृत टीका तत्त्वार्थश्लोकप्रार्थिक आदि प्राचीन जैनसाहित्यमें 'गृद्धपिच्छाचार्य' नामका ही उल्लेख हुआ है। इससे ज्ञान पड़ा है कि मुद्र कालमें इनकी उक्त नामसे ही अधिक प्रसिद्धि रही। मूल नाम उमा-स्वर्ग ही, पर विद्वानोंमें उन्हें उनका विद्वत्ता, त्याग-तपस्या आदिक कारण सौख्य प्रदान करनेके लिये गृद्धपिच्छाचार्य नामका व्यवहार हो मध्य रहा।

२ जो इस प्रकार है—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कमभूभृताम् ।

ज्ञानारं विश्वतत्त्वानां बन्धे तद्गुणलब्धये ॥

यह पद्य प्रस्तुत ग्रन्थमें कारिका नं० तीनके रूपमें भी स्थित है और उसे ग्रन्थका आचार-अङ्ग बनाकर उसीकी व्याख्याके रूपमें यह ग्रन्थ लिखा गया है। यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि ग्रन्थकारके दूसरे ग्रन्थ अष्टसहस्रोंके मङ्गलपद्य और इसी ग्रन्थके उपाख्य पद्य 'श्रीमत्तत्त्वार्थ'के आधारसे श्रियुत परिणत सुखलालजी और न्यायाचार्य पण्डित महेन्द्रकुमारजीने अपना यह विचार बनाया था कि आचार्य विद्यानन्दने 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि स्तोत्रको पूज्यपादाचार्यकी

अमर कृति आप्रमीमांसा (देवागमस्तोत्र)की रचना की है। इस बातको आ० विद्यानन्दने ग्रन्थके अन्त (का० १२३-१२४) में स्पष्टतया बतलाया है। तत्त्वार्थसूत्रके मङ्गलाचरणमें मोक्षमार्गनेतृत्व (दिनोपदर्शना) कर्मभृद्भूतृत्व (वीतरागता) और विश्वतत्त्वज्ञातृत्व (सवज्जना) इन तीन गुणोंमें विभिन्न आप्रका उद्भूत और स्तवन किया गया है। आप्रपरीक्षामें आप्रमीमांसाकी तरह इन्हीं तीन गुणोंमें मुख्य आप्रका उपपादन और समर्थन करते हुए अन्ययोग्यवर्ण्यदेवसे ईश्वर, कपिल, बुद्ध और ब्रह्मकी परीक्षापूर्वक और

तत्त्वार्थसूत्रपर लिखी गई तत्त्वार्थवृत्ति अपरनाम सर्वार्थसिद्धिका मङ्गलाचरण बतलाया है और इस लिये वह तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण नहीं है, (देवी, अकल्मषग्रन्थस्य प्राक्तन पृ० ८१, न्यायबुद्धचन्द्र प्राक्तन पृ० १७ तथा इसी ग्रन्थकी प्रस्तावना पृ० २४-२६)। उनका इस विचारपर हमने अनेकान्त वर्ष २ क्रि.श ६-७ और १०-११ में 'तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण' शीर्षक दो लेखोद्गाग विस्तृत चर्चा की थी और विद्यानन्दक ही सुस्पष्ट विभिन्न ग्रन्थाल्लेखोंपरसे यह सिद्ध किया था कि विद्यानन्दने 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि स्तोत्रको आ० उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्र का मङ्गलाचरण बतलाया है, पृथपादका तत्त्वार्थवृत्ति अपरनाम सर्वार्थसिद्धिका नहीं। हमें बादको न्यायाचार्य पण्डित महेन्द्रकुमारजीने अनेकान्त वर्ष २ क्रि.श ८-९ में स्पष्टतया स्वीकार कर लिया है और यह लिख कर कि 'इस मङ्गलश्लोककी सूत्रकार (उमास्वती) कृत लिखनेवाले सर्वप्रथम आ० विद्यानन्द है' अपने विचारमें संशयन भी कर लिया है। आप्र अब यह श्रमन्विष्ट है कि 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि पक्ष आ० विद्यानन्दके प्रामाणिक उल्लेखों आदिके आधारमें तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण सिद्ध है। इस चर्चाका परिणाम यह हुआ कि जहाँ उक्त मङ्गलस्तोत्रके मोमांसाकार आचार्य समन्तभद्ररामाकी पृथपादका उन्तरवर्ती बताया जाने लगा था वह बन्त ही गया और इसमें 'अनेक-त-समस्तभद्र विद्वत् पण्डित जगत्प्रसिद्धों की मुहूर्तान्त अपने 'सर्वार्थसिद्धिपर समन्तभद्रका प्रभाव नामक' संपादकीय लेखमें स्पष्टतया लिखा था कि— 'प्रोन्धानारम्भकाले' पदके अर्थका खचितान उसी वक्त तक चल सकता थी जब तक विद्यानन्दक कोई स्पष्ट उल्लेख इस विषयका न मिलता विवे मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि मङ्गलस्तोत्रका प्रसिद्धा बतला रहे है। चुनोच न्यायाचार्य पण्डित दरबारीलालजी कोठिया और पण्डित रामप्रसादजी शास्त्री आदि कुछ विद्वानोंने जब पण्डित महेन्द्रकुमारजीका भूलों तथा गलतियोंको पकड़ते हुए, अपने उल्लेखोंद्वारा विद्यानन्दक उक्त अश्रान्त उल्लेखोंको सामने रक्खा और यह स्पष्ट करके बतला दिया कि विद्यानन्दने उक्त मङ्गलस्तोत्रको सूत्रकार उमास्वातिकृत लिखा है और उनका तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण बतलाया है, तब उस खचितानकी गति रुकी तथा मन्द पड़ी। और इसलिये यह मङ्गलस्तोत्रको पृथपादकृत मानकर तथा समन्तभद्रको उसीका मोमांसाकार बतलाकर निश्चितरूपमें समन्तभद्रका पृथपादक बादका (उत्तरवर्ती) विद्वान् बतलानेरूप कल्पनाकी जा हमारे लक्ष्य की गई थी वह एकदम भगवतायी होगई है। और इसीमें पण्डित महेन्द्रकुमारजीका यह स्वीकार करनेके लिये बाध्य होना पड़ा है कि आ० विद्यानन्दने उक्त मङ्गलश्लोकका सूत्रकार उमास्वातिकृत बतलाया है।—('अनेकान्त वर्ष २, क्रि.श १०-११) अतः 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' को विद्वानोंने तत्त्वार्थसूत्रका ही मङ्गलाचरण स्वीकार करके एक महत्वपूर्ण समस्याको हल कर लिया है।

हन्तजिनको आप सुनिर्णीत किया गया है।

इस ग्रन्थमे कुल एक-सौ चौबीस (१०४) कारिकाएँ हैं और उनपर स्वयं विद्यानन्द-स्वामीकी 'आप्तपरीक्षालङ्कृति' नामकी स्वोपज्ञटीका है जो बहुत ही विशद और प्रसन्न है। इन कारिकाओं और उनकी टीकाओंमे प्रथमकी दो कारिकाएँ और उनकी टीका मङ्गलाचरण तथा मङ्गलाचरणप्रयोजनकी प्रतिपादक हैं। तीसरी कारिका तत्त्वार्थसूत्रका मङ्गलाचरण-पद्य है और उसे ग्रन्थकारने अपने इस ग्रन्थका उम्मी प्रकार अङ्ग बना लिया है जिस प्रकार अकलङ्कदेवने आपसीमांसाकी 'सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः' (का० ५) को न्यायविनिश्चय (का० ४१५) और पात्रस्वामीकी 'अन्यथानुपपन्नत्व' इस कारिकाको न्यायविनिश्चय (का० ३२३) का तथा न्यायावतारकार मिद्धसेनने रत्नकरण्डश्रावकाचारके 'आप्तपञ्चम-मुल्लङ्घ्य-' (श्लोक ६) को न्यायावतार (का० ६) का अङ्ग बनाया है। चौथी कारिका और उनकी टीकामे तीसरी कारिकासे आपके लिये प्रयुक्त हुए असाधारण विशेषणोंका प्रयोजन दिखाया गया है। पाँचवींसे सतहत्तर (५-७७) तककी बृहत्तर कारिकाओं और उनकी टीकासे वैशेषिकदर्शन सम्मत पदार्थों, मान्यताओं व उनके उपदेशक महेश्वरकी विस्तारमें परीक्षा की गई है। अठहत्तरमे तेरामी (७८-८३) तककी छह कारिकाओं और उनकी टीकासे मांख्यदर्शन-अभिमत तत्त्वों व उनके उपदेशक कपिल अथवा प्रधानकी समीक्षा की गई है। चौरामीसे छयासा (८४-८६) तक तीन कारिकाओं और उनकी टीका से बौद्धदर्शन सम्मत तत्त्वों व उनके उपदेशक बुद्धकी परीक्षा करते हुए वेदान्तदर्शनके भोजमागपरोक्ष परमपुरुषकी आलोचना की गई है। सत्तानीसे एक-सौ नव (८७-१०६) तक तेरह कारिकाओं और उनकी टीकासे सर्वज्ञाभाववादी मीमांसकोंके सर्वज्ञाभावप्रदर्शक मतका समालोचन करत हुए सामान्यतः सर्वज्ञ मिद्ध करके अरहन्तको सर्वज्ञ मिद्ध किया गया है। और इस तरह 'विश्वतत्त्वज्ञातृत्व' विशेषणकी विस्तृत व्याख्या की गई है। एक-सौ दसमे एक-सौ पन्द्रह (११०-११५) तक छह कारिकाओं और उनकी टीकासे 'कर्मभूतदृष्टेयत्व' विशेषणकी मिद्ध की गई है। एक-सौ सोलहसे एक-सौ उन्नीस (११६-११८) तक चार कारिकाओं और उनकी टीकासे 'भोजमार्गनेतृत्व' का प्रसाधन एवं व्याख्यान किया गया है। एक-सौ बीस (१२०) की कारिका तथा उसकी टीकासे कारिका तीसरीके वक्तव्यको दोहराते हुए अरहन्तको ही आप-वन्दनीय प्रमिद्ध किया है। एक-सौ इक्कीस (१२१) की कारिका व उसकी टीकासे अरहन्तके वन्दनीय होनेमे हेतु बतलाया गया है। एक-सौ बाईस से एक-सौ चौबीस (१२२-१२४) तक तीन कारिकाओंसे आप्तपरीक्षाके सम्बन्धका उपसंहारात्मक अन्तिम वक्तव्य उपस्थित किया गया है। इस तरह ग्रन्थका यह सामान्यतः परिचय है।

(ख) ग्रन्थका महत्व और श्रेष्ठता

यह जैनदर्शनका एक अपूर्व और श्रेष्ठ ग्रन्थ है। इसमें दर्शनान्तरीय पदार्थोंकी व्यवस्थित मीमांसा और उनके उपदेशकों (ईश्वर, कपिल, बुद्ध और ब्रह्म) की परोक्षाएँ जो विशद, विस्तृत युक्तिपूर्ण वर्णन किया गया है वह पाका

अन्यत्र अलभ्य है। ग्रन्थकारके तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और अष्टमहस्त्रीगत उनके अगाध पाण्डित्यको देखकर यह आश्चर्य होने लगता है कि उनकी उभय पाण्डित्यगर्भ लेखनीमें इतनी सरल और विशद रचना कैसे प्रसृत हुई? वास्तवमें यह उनकी सुयोग्य विद्वत्ताका सुन्दर और मधुर फल है कि उसके द्वारा जटिल और सरल दोनों तरहकी अपूर्व रचनाएँ रची गई हैं। सूक्ष्मप्रज्ञ विद्यानन्दने जब देखा कि मीमांसादर्शनके प्रतिपादक जैमिनिके मीमांसासूत्रपर शबरके भाष्यके अलावा भट्ट कुमारिलका मीमांसाश्लोकवार्तिक भी है तब उन्होंने जैनदर्शनके प्रतिपादक श्रीगृद्ध-पिन्ध्वान्चार्यरचित सुप्रसिद्ध तत्त्वार्थसूत्रपर अकलङ्कदेवके तत्त्वार्थवार्तिकभाष्यसे अनि-रिक्त तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक बनाया और उसमें अपना अगाध पाण्डित्य एवं तार्किकता भर दी, जिसे उच्चकोटिक विशिष्ट दार्शनिक विद्वान् ही अवगत कर सकते हैं। साधारण लोगोका उसमें प्रवेश पाना बड़ा कठिन है। अतएव उन्होंने जैनदर्शनजिज्ञासु प्राथमिक जनोंके बोधाथ प्रमाण-परीक्षा, आप्त-परीक्षा, पत्र-परीक्षा, मन्व्यशामन-परीक्षा आदि परीक्षान्त सरल एवं विशद ग्रन्थोंकी रचना की। प्रतीत होता है कि इन ग्रन्थोंका नामकरण आर्थाविद्यानन्दने दिग्नागकी आलम्बनपरीक्षा, त्रिकालपरीक्षा, धर्मकीर्तिकी सम्बन्धपरीक्षा, धर्मोत्तरकी प्रमाणपरीक्षा व लघुप्रमाणपरीक्षा, और कल्याणरक्षितकी श्रुतिपरीक्षा जैसे पूर्ववर्ती परीक्षान्त ग्रन्थोंकी लक्ष्यमें रखकर किया है।

इस प्रकार जटिल और सरल दोनों तरहकी रचनाएँ करके विद्यानन्दने द्युत्पन्न और अद्युत्पन्न उभयप्रकारके तत्त्वार्थजिज्ञासुओंकी जान-पिपामाको शान्त किया है। और वे इसमें पूर्णतः सफल हुए हैं। उनकी प्रसन्न रचनाशैली पाठकपर आश्चर्यजनक प्रभाव डालती है और निश्चय ही पाठक उसकी ओर आकर्षित होता है। इसमें सन्देह नहीं कि उनके ये परीक्षान्त ग्रन्थ अधिक लोकप्रिय रहेंगे और आप्तपरीक्षा तो विशेष लोकप्रिय रही है। यही कारण है कि वह आज भी समाजकी सभी शिक्षामन्त्रालयों पर पठनक्रम और परीक्षाक्रममें निहित है। अतः स्पष्ट है कि आप्तपरीक्षा महत्वपूर्ण ग्रन्थ है और वह जैन दार्शनिक साहित्यमें ही नहीं, समग्र भारतीय दार्शनिक साहित्यमें भी आप्तविषयपर लिखा गया अनुपम आद्य परीक्षाग्रन्थ है। यद्यपि इसका

१ लघुसम्बन्ध (१३वीं शता। ने अपने 'अष्टमहस्त्रीपरिष्करण' (पृ० १० लि०) में 'पत्रपरीक्षाग्रामुक्तवान्' कहकर पत्रपरीक्षा तथा अभिनव धर्मभूषण (१५ वां शता। ने न्यायटीका' (पृ० १७, पृ० २१) में 'प्रपञ्च पुनरुद्भवविचारस्य पत्रपरीक्षाग्रामुक्तगीय' और 'मदः प्रमाणपरीक्षाया जति प्रति' कह कर पत्रपरीक्षा और प्रमाणपरीक्षा सम्मिलित किये हैं। इससे इन ग्रन्थोंकी लोकप्रियता प्रकट है।

२ गणधरकोटि (चि० सं० ११८६) जिसे प्रमुख विद्वानोंने अपनी आप्तप्रतिज्ञाटीका आदिमें आप्तपरीक्षाका निम्न प्रकार सम्मिलित किया है—

'यस्य ग्रन्थे शब्देन मोक्षमभिधायते। धर्म परमपर च धर्मविचारानुसार आप्तपरीक्षाया तथा उमिषानात्।—आप्त्या० टी लि ० ३।

दूसरी, तीसरी शतीके महान् तार्किक स्वामी समन्तभद्रने इसमें पूव 'आप्त' पर आप्त-मीमांसा रची है और जिसे ही आदर्श मानकर आ० विद्यानन्दने प्रस्तुत आप्तपरीक्षा लिखी है, पर आप्तविषयक परीक्षान्त (आप्त-परीक्षा) ग्रन्थ उन्हींने सर्वप्रथम रचा मालूम होता है^१ और यह भी ज्ञात होता है कि उनके परीक्षान्त ग्रन्थोमें आप्तपरीक्षा सबसे पहली रचना है* ।

२. आचार्य विद्यानन्द

अब हम ग्रन्थकार तार्किकचूडामणि आचार्य विद्यानन्द स्वामीका अपने पाठकोंके लिये परिचय कराते हैं । यद्यपि उनका परिचय कराना अत्यन्त कठिन कार्य है, क्योंकि उसके लिये जिस विपुल सामग्रीकी जरूरत है वह नहीं-के-बराबर है । उनकी न कोई गुर्वावली प्राप्त है और न उनके अथवा उत्तरवर्ती दूसरे विद्वान द्वारा लिखा गया उनका कोई जीवनवृत्तान्त^२ उपलब्ध है । उनके माता-पिता कौन थे ? व किम कुलमें पैदा हुए थे ? उनके कौन गुरु थे ? उन्होंने कब और किसमें मुनिदीक्षा ग्रहण की थी ? आदि बातों का ज्ञान करनेके लिये हमारे पास कोई साधन नहीं है । फिर भी विद्यानन्द और उनके ग्रन्थवाक्योंका उल्लेख करनेवाले उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंके समुल्लेखोंमें, विद्यानन्दके स्वयंके ग्रन्थोंके अन्तःपरीक्षणोंमें और प्राप्त विश्वसनीय इतर प्रमाणोंमें आचार्यप्रवर विद्यानन्दके सम्बन्धमें जो भी हम जान सके हैं उसे पाठकोंके सामने प्रस्तुत करनेका प्रयास करते हैं ।

(क) विद्यानन्द नामके अनेक विद्वान्

प्राप्त जैन-साहित्यपरसे पता चलता है कि जैनपरम्परामें विद्यानन्द नामके एक-से-अधिक विद्वानाचार्य हो गये हैं । एक विद्यानन्द वे हैं जिनका और जिनके जैनधर्मकी प्रभावना सम्बन्धी अनेक कार्योंका उल्लेख शकसं० १४४०, ई० १५३०में उत्कीर्ण हुम्बु-

१ विविध परीक्षाओंके संग्रहरूप तत्त्वसंग्रहमें बौद्ध विद्वान शान्तरक्षित (ई० ७४०-८४०) ने भी, जो विद्यानन्द (ई० ७१२-८४०) के समकालीन हैं, ईश्वरपराक्षा, पुरुषपराक्षा जैसे प्रकरण लिखे हैं, परन्तु आप्तपराक्षा नामका प्रकरण उनमें भी नहीं लिखा ।

२ युक्त्यनुशासन और प्रमाणपरीक्षामें आप्तपराक्षाका उल्लेख है और इसलिये आप्त-परीक्षा इनमें पहले रची गई है । तथा पत्रपरीक्षा और सत्यशासनपरीक्षाके सूक्ष्म अध्ययनसे मालूम होता है कि ये दोनों परीक्षाग्रन्थ भी आप्तपरीक्षाके बाद रचे गये हैं । इस सम्बन्धमें आगे 'विद्यानन्दकी रचनाएँ' उपशीर्षकके नीचे विशेष विचार किया जावेगा ।

३ 'राजावलीकथे' में, जो शकसं० १७६१ (वि० सं० १८२६ और ई० सन् १८३१)में देव-चन्द्रद्वारा रचा गया एक कनडी कथा-ग्रन्थ है, विद्यानन्दके सम्बन्धमें एक कथा पायी जाती है । परन्तु इस कथाका ग्रन्थकार विद्यानन्दके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है ।

शके, जो मैसूर राज्यके अन्तर्गत नगरताल्लुकेमे है, एक शिलालेख (नं० ४६)में^१ विस्तारके साथ पाया जाता है और वर्द्धमान मुनीन्द्रने^२, जो इन्हीं विद्यानन्दके प्रशिष्य और बन्धु थे, अपन शकसं० १४६४मे समाप्त हुए 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' मे^३ खूब विरुद और स्तवन किया है तथा जिनके स्वर्गवासकी समय शकसं० १४६३, ई० १४४१ इसी ग्रन्थमे^४ दिया है। ये विद्यानन्द विजयनगर साम्राज्यके समकालीन है^५। इन्होंने नंजराज, देवराज, कृष्णराज आदि अनेक राजाओंकी सभाओंमे जा-जाकर इतर विद्वान्वादियोंसे शास्त्रार्थ किये थे और उनमें विजय तथा यश दोनों प्राप्त मिले थे। ये वादी होनेके साथ तार्किक, कवि, समालोचक और जैनधर्मके प्रभावशाली प्रचारक भी थे। इन्होंने गेरुमोप्पे, कोपण, श्रवणबेलगोल आदि स्थानोंमे अनेक धार्मिक कार्य किये हैं। इनके देवेन्द्रकीर्ति, वर्द्धमानमुनीन्द्र, अकलङ्क, विद्यानन्दमुनीश्वर आदि अनेक शिष्य हुए हैं और इन सभी गुरु-शिष्योंने विजयनगरके राजाओंको खूब प्रभावित किया है तथा जनधर्मकी उनमें अतिशय प्रभावना की है। श्री० पं० के० भुजवलीजी शास्त्रके उल्लेखानुसार^६ स्वर्गीय प्रार० नरसिंहाचार्यका अनुमान है कि ये विद्यानन्द भल्लातकीपुर अर्थात् गेरुमोप्पेके रहनेवाले थे और इन्होंने कन्नडभाषामें 'काव्यसार'के अतिरिक्त एक और ग्रन्थ रचा था। शास्त्रीजीने^७ इनके बारेमें यह भी लिखा है कि 'गेरुमोप्पेमे इन (विद्यानन्द)का एकछत्र आधिपत्य था।' उपर्युक्त शिलालेखमे इन्हीं विद्यानन्दको 'वृद्धशभवनव्याख्यान' का कर्ता बतलाया है। दूसरे विद्यानन्द वे हैं जिनका उल्लेख उपर्युक्त हुम्नुचके शिलालेख और 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' दोनोंमें हुआ है और जिन्हें उक्त विद्यानन्दका ही शिष्य बतलाया गया है। आश्चर्य नहीं, ये वही विद्यानन्द हो जिन्हें भुतनागरमूर्तिवि सं० १५वीं शतीने

१ यह शिलालेख कनडा और संस्कृत भाषाका एक बहुत बड़ा शिलालेख है। इस शिलालेखका परिचय प्राप्त करनेके लिये देखिए, मुख्तारमाका 'भूपामी' पाठ्येसरी और 'विद्यानन्द' शार्फके लेख, अनेकान्त वर्ष १, किरण ० पृ० ७०।

२ देखिये, प्रशस्तिसं. (पृ. १२०) में परिचय प्राप्त 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र'।

३ 'शाके वेदखरादिधचन्द्रकलिते सवत्सरे श्रीपञ्चवे, मिहध्रावणिके प्रसाकरशिखे कृष्णामोवासरे। रोहिण्यां दशभक्तिपूर्वकमहाशास्त्र पदार्थोज्ज्वलम्, विद्यानन्दमुनिमननं स्मरचयत् सद्रक्षमानो मुनिः॥'—प्रशस्तिसं. पृ. १४३ से उद्धृत।

४ 'शाके बह्मिखरादिधचन्द्रकलिते सवत्सरे शावरे, शुद्धआदगभाकृतान्तधरणानगमयस्वेभ्यो। कर्कस्थे सगुरौ जिनस्मरणतो वादीन्द्रवृन्दाचितः विद्यानन्दमुनीश्वरः स गत्वान स्वर्गे त्तिदानन्दकः॥'—प्रशस्तिसं. पृ. १२८ से उद्धृत।

५ इनके विशेष पश्चिमके लिये देखिये, डा. सालेलोरका 'Vadi Vidyanauda Aeronowned Jain Guru of Karnataka' नामक महत्वपूर्ण लेख, जो 'जैनएन्टिक्वेरी' भाग ४, नं० १ मे प्रकट हुआ है, तथा देखिये, प्रशस्तिसं० पृ० १२४-१४३। ६ प्रशस्तिसं० पृ० १२८। ७ वही पृष्ठ १४४। ८ 'अनेकान्त' वर्ष १, किरण २, पृ० ७१।

९ 'विद्यानन्दार्थतनयो भाति शास्त्रधुरन्धरः।

वादिशजशिरोरत्नं विद्यानन्दमुनीश्वरः॥'—प्रशस्तिसं० पृ० १२७।

अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें गुरुहरने स्मरण किया है और उन्हें देवेन्द्रकीर्तिका शिष्य बतलाया है^१। परन्तु इसमें वा बाधा आती है। एक तो यह कि श्रुतसागरसूरिके गुरु विद्यानन्दिका भट्टारकपट्ट गुजरातमें ही किसी स्थान (सम्भवतः सूरत) में बतलाया जाता है^२ जबकि इन दूसरे विद्यानन्दका अस्तित्व विजयनगर (कर्णाटकदेश) में पाया जाता है। दूसरी बाधा यह है कि श्रुतसागरसूरिने अपने गुरु विद्यानन्दिको देवेन्द्रकीर्तिका और देवेन्द्रकीर्तिको पद्मनन्दिका शिष्य और उत्तराधिकारी प्रकट किया है^३ जबकि वर्द्धमान मुनीन्द्रके 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' और हुम्बुचके शिलालेख (नं० ४६) में दूसरे विद्यानन्दिको प्रथम वादिविद्यानन्दका तनय—शिष्य तथा इन्हींका शिष्य देवेन्द्रकीर्तिको बतलाया है। इन दो बाधाओंसे सम्भव है कि उक्त दूसरे विद्यानन्द श्रुतसागरसूरिके गुरु न हों और श्रुतसागरसूरिके गुरु विद्यानन्द उनसे अलग ही हों। यदि यह सम्भावना ठीक हो^४ तो कहना होगा कि तीन विद्यानन्दोंके अलावा चौथे विद्यानन्द भी हुए हैं, जो श्रुतसागरसूरिके गुरु, देवेन्द्रकीर्तिक शिष्य और पद्मनन्दिके प्रशिष्य थे और गुजरातके किसी स्थानपर भट्टारकपट्टपर प्रतिष्ठित थे। हमें यह भी सन्देह होता है कि दूसरे विद्यानन्दका उल्लेख भ्रान्त न हो, क्योंकि प्रथम विद्यानन्दकी तरह दूसरे विद्यानन्द मुनीश्वरका दशभक्त्यादिमहाशास्त्र और हुम्बुचके शिलालेखमें नामोल्लेखके सिवाय विशेष कथन कुछ भी नहीं किया गया है और इस लिये आश्चर्य नहीं कि प्रथम और दूसरे विद्यानन्द

१ 'मुरिर्देवेन्द्रकीर्तिविजयजननुतस्तस्य पट्टाब्धिचन्द्रो.

चन्द्रो विद्यानन्दो गुरुरमलतया भूरिभव्याब्जभानुः।

तन्पादाम्भोजभृङ्गः कमलदललमल्लोचनश्चन्द्रवक्रः,

वर्नाऽमुष्य प्रतरय श्रुतसमुपपद. सागरः शं क्रियाद्वः ॥ ४७ ॥'—अनन्तव्रतकथा।

२ देखिए, 'जन साहित्य और इतिहास' पृष्ठ ४०६।

३ 'अस्ति श्रीमूलस्ये भयदमरनुत पद्मनन्दी मुनीन्द्र, शिष्यो देवेन्द्रकीर्तिके। सद्मलतया भूरिभट्टारकज्यः। श्रीविद्यानन्ददेवस्तदनु मनुजराजाध्यपत्न्ययुग्मस्तन्निष्पद्येणारचोत्तं धतजलाधिना शास्त्रमानन्दहेतु' ॥ १६ ॥—चन्दनषष्टिकथा।

४ ठीक होनेका एक पुष्ट प्रमाण भी है। वह यह कि श्रुतसागरसूरिके गुरु विद्यानन्दने, जिन्हें समुद्र विद्यानन्द भी कहा जाता है, अपने सुदर्शनचरितकी रचना गांधारपुरी (गुजरात) में कहाँ जिनमदिरमें की है। जैसाकि उनके सुदर्शनचरितके निम्न दो प्रशस्तिपद्योंसे प्रकट हैः—

गांधारपुर्यां जिननाथचैत्ये छत्रध्वजाभूषितरम्यदेशे।

कृतं चरित्रं स्वपरोपकार-कृते पवित्रं हि सुदर्शनस्य ॥ १०६ ॥

—उद्धृत जैनप्रशस्तिग्रन्थ ७० १२।

इसमें शान्त होता है कि श्रुतसागरसूरिके गुरु और देवेन्द्रकीर्तिके शिष्य विद्यानन्द गुजरातमें सम्भवतः सूरत या गांधारपुरीके, जिसे गांधारमहानगर भी कहा गया है (श्रीप्रशस्तिग्रन्थ द्वि० भा० ७०-१८, प्रति ७३), पट्टाभीश होंने और इसलिये ये विद्यानन्द उक्त दूसरे विद्यानन्दसे, जिनका अस्तित्व विजयनगर (कर्णाटक देश) में पाया जाता है, भिन्न सम्भवित हैं।—सम्पादक।

एक हों। जो हो^१।

तीसरे विद्यानन्द प्रस्तुत ग्रन्थके कर्ता प्रसिद्ध और पुरातनाचार्य तार्किकशिरोमणि विद्यानन्दस्वामी हैं जो तत्त्वाथश्लोकवार्तिक आदि सुप्रसिद्ध दार्शनिक ग्रन्थोंके निर्माता हैं और जिनके सम्बन्धमें ही यहाँ विचार प्रस्तुत है।

(ख) विद्यानन्द और पात्रकेसरी (पात्रस्वामी) की एकताका भ्रम

आजमें कोई मोलह-सतरह वर्ष पहले तक यह समझा जाता था कि आ० विद्यानन्दस्वामी और पात्रकेसरी अथवा पात्रस्वामी एक हैं—एक ही विद्वान्के ये दो नाम हैं^२ परन्तु यह एक भारी भ्रम था। इस भ्रमको श्रीयुक्त पं० जुगलकिशोरजी मुख्तारने अपने 'स्वामी पात्रकेसरी और विद्यानन्द' शीर्षक एक खोजपूर्ण लेखद्वारा दूर कर दिया है। इस लेखमें आपने अनेक प्रबल और दृढ़ प्रमाणोंद्वारा सिद्ध किया है कि "स्वामी पात्रकेसरी और विद्यानन्द दो भिन्न आचार्य हुए हैं—दोनोंका व्यक्तित्व भिन्न है, ग्रन्थसमूह भिन्न है और समय भी भिन्न है।" स्वामी पात्रकेसरी अकलङ्कदेव (वि० की ७ वीं सदी शती) में बहुत पहले हो चुके हैं और विद्यानन्द उनके बाद हुए हैं। और इसलिये इन दोनों आचार्योंके समयमें शताब्दियोंका—कम-से-कम दो-सौ वर्षका—अन्तर है। मुख्तारमाने 'मध्यकालप्रकाश' आदि अर्वाचीन ग्रन्थोंके आसक्त उल्लेखोंका, जो उक्त दोनों आचार्योंकी अभिन्नताको सूचित करते थे और जिनपरसे दोनों विद्वान्आचार्योंकी अभिन्नताकी भ्रान्ति फैल गई थी, मयुक्तिक निरसन किया है और उनका भूलें दिखलाए हैं। इस ऊपर कह आये हैं कि दृम्बुच्चकेशिलालेख नं० ४६ (ई० १४३०) में जिन विद्यानन्दके शान्त्रार्थी और विजयार्थी उल्लेख किया गया है वे प्रथम नं० के वादि विद्यानन्द हैं, जिनका समय १६ वीं शती है—ग्रन्थकार विद्यानन्दका उन शिलालेखगत शान्त्रार्थी और विजयार्थी कोई सम्बन्ध नहीं है और इसलिये जो विद्वान् उक्त शिलालेखको ग्रन्थकार विद्यानन्दके परिचयमें प्रस्तुत करके दोनों विद्यानन्दोंको अभिन्न समझते थे, वह भी एक भ्रम था और वह भी मुख्तारमाने के उक्त लेख तथा इस स्पष्टीकरणद्वारा दूर हो जाता है। और इस तरहपर अब सभी विद्वान् एक मत हैं कि स्वामी

१ मुख्तारसाहबके पुस्तकभण्डारमें 'दशभक्त्यादिमहाशास्त्र' की एक प्रात मौजूद है जो हमें उनसे देखनेकी प्राप्त हुई है। यह प्रात आराकी प्रतिपरसे तैयार की गई है। इस ग्रन्थमें बहुत ही छुटाला, पुनरावृत्तियाँ और स्थूल हैं। इसमें उल्लिखित विद्वानोंका क्रमबद्ध निर्णय करनेके लिये बड़े परिश्रम और समयकी अपेक्षा है। समयभावसे हमने विशेष विचारको अप्रस्तुत समझ कर छोड़ दिया है।—सम्पादक। २ देखिए, श्री० पं० नाथुरामजी पेसीदारा लिखित 'स्याद्वादविद्यापति विद्यानन्दि' नामक लेख, जैनहितैषी वर्ष १, अंक १।

३ देखो, अनेकान्त वर्ष १, किरण २। ४ बा० कामताप्रसादजीका जैनसि० भा० वर्ष ३, किरण ३ गत लेख। तथा सिद्धन्तशास्त्री पं० कैलाशचन्द्रजीकी न्यायकुमुदचन्द्र प्रथमभागगत प्रस्तावना पृ० ७५१।

पात्रकेसरी और विद्यानन्द जुदे-जुदे दो आचार्य हैं और दोनों भिन्न-भिन्न समयमें हुए हैं। तथा वादी विद्यानन्द भी उनमें पृथक् है और विभिन्नकालीन है।

(ग) ग्रन्थकारकी जीवनी

कुमारजीवन और जैनधर्मग्रहण

आ० विद्यानन्दके ब्राह्मणोचित प्रखर पारित्य और महती विद्वत्तामें प्रतीत होता है कि वे ब्राह्मण और जैन विद्वानोंकी प्रसवभूमि राजस्थानके किसी प्रदेश (मैसूर अथवा उनके आम-पास^१)में ब्राह्मणकुलमें पैदा हुए होंगे और इसलिये यह अनुमान किया जा सकता है कि वे बाल्यकालमें प्रतिभाशाली ज्ञानद्वार विद्यार्थी थे। उनके माहृत्य-में ज्ञात है कि उनकी बाल्यमें माधुर्य और आज्ञाका मिश्रण था, व्यक्तित्वमें निर्भयता और तेजका समावेश था, दृष्टिमें नम्रता और आकर्षण था। यामिकु जनमेंवा और विनय उनके सहचर थे। ज्ञान-पिपासा और जिज्ञासा तो उन्हें सदा बनी रहती थी, जो भी विशिष्ट विद्वान्, चाहे बौद्ध हो, चाहे जैन, अथवा ब्राह्मण, मिलता उसीमें कुछ-न-कुछ ज्ञान प्राप्त करनेकी उनका अभिलाषा रहती थी। ब्राह्मणकुलमें उत्पन्न होनेके कारण वैशेषिक, न्याय, मीमांसा, वेदान्त आदि वैदिक दर्शनोका कुमार अवस्थामें ही उन्होंने अभ्यास कर लिया था। इसके अलावा, वे बौद्धदर्शनके मन्त्रव्यासमें विशेषतया दिङ्नाग, धम्मकीर्त्ति, प्रज्ञाकर आदि बौद्ध विद्वानोंके ग्रन्थोंमें भी परिचित हो चुके थे। इसी बीचमें समय-समयपर होनेवाले ब्राह्मण, बौद्ध और जैन विद्वानोंके शास्त्रार्थोंको देखने और उनमें भाग लेनेमें उन्हें यह भी जान पड़ा कि अनेकान्त और स्याद्वादसम्बन्धी जैन विद्वानोंकी युक्तियाँ एवं तर्क अत्यन्त सबल और अकाट्य हैं और इसलिये स्याद्वाददर्शन ही वस्तुदर्शन है। फिर क्या था, उन्हें जैनदर्शनको विशेष जाननेकी भी तीव्र आकांक्षा हुई और स्वामी समन्तभद्रका देवागम, अकलङ्कदेवकी अष्टशती, आचार्य उमास्वामि (श्रीगुरुद्विपि-च्छाचार्य) का तन्त्रार्थसूत्र और कुमारनन्दिका वादन्याय आदि जैनदार्शनिक ग्रन्थ उनके हाथ लग गये। परिणामस्वरूप विद्यानन्दने जैनदर्शन अंगीकार कर लिया और नन्दि-सघके^३ किमो प्रज्ञातताम जैनमुनिद्वारा जैनधर्म तथा जैनमाधुका दोहा ग्रहण कर ली।

१ मुझे अपने हालके ताजे स्वप्नमें लगता है कि आ० विद्यानन्द तालव देशके रहने वाले थे ! २ विद्यानन्दके अष्टसदस्यो, तन्त्रार्थश्लोकवार्तिक आदि ग्रन्थोंको देखिये उन सबमें उनकी बाल्यमें, व्यक्तित्वमें और शैलीमें ये सभी गुण देखनेको मिलते हैं। उनके श्लोकवार्तिक (पृ० ४५३) गत निम्न श्लोक पत्रों में इन गुणोंका कुछ आभास मिलता है—

अर्हत्पूजापरता वैयावृत्योद्यमो विनीतत्वम् ।

आर्जव-मार्दव-धार्मिक-जनसेवा-मित्रभावाद्या ॥

३ शकम् १३२० क उर्कोण एक शिलालेख (न० १०५) में, नन्दिमंथके मुनियोंमें विद्यानन्दको भी गिनाया है और उनका वहाँ नन्धन्त नामोंवाले आचार्यो में प्रथम स्थान है। इसमें जान पड़ता है कि विद्यानन्द नन्दिमंथमें दीक्षित हुए थे।

प्रतीत होता है कि विश्वानन्द अब तक गृहस्थाश्रममें प्रविष्ट नहीं हुए थे और ब्रह्मचर्य-पूर्वक रह रहे थे, क्योंकि प्रथम तो वे अभी तक लगभग अठारह-बीस वर्षके ही हो पाये थे और विद्याभ्यासमें ही लगे हुए थे। दूसरे, उन्होंने जिन नव (६) महान् दार्शनिक ग्रन्थोंकी रचना की है उनको देखकर तम हो नहीं, कोई भी विचारमिश्र यह अनुमान कर सकता है कि वे अखण्ड ब्रह्मचारी थे, क्योंकि अखण्ड ब्राह्म तेजके बिना इतने विशाल और सूक्ष्म पाण्डित्यपूर्ण एवं प्रसर विद्वत्तामय ग्रन्थोंका प्रणयन सम्भव नहीं है। स्वामी वीरसेन और उनसेन अखण्ड ब्रह्मचारी रहकर ही धवला, जयधवला जैसे विशाल और महान् ग्रन्थ बना सके हैं। दक्षिणी ब्राह्मणोंमें यह अब भी प्रथा मौजूद है कि बच्चोंके उपनयन और विद्याभ्यास संस्कारके बाद जब तक उसका विद्याभ्यास पूरा नहीं हो लेता तब तक वे उसका विवाह—पाणिप्रदण नहीं करते हैं। इस तथ्यको अथवा सम्प्रदायविशेषके रीति-रिवाजको जब हम सामने रखते हैं तो यह मालूम होता है कि कुमार विश्वानन्दका भी उस समय जब वे लगभग बीस वर्षके थे और विद्याभ्यास चल रहा था, विवाह नहीं हुआ था और जब वे जेनधर्ममें दीक्षित हो गये तथा जैनसाधु बन गये तब उनके विवाह होनेका प्रसङ्ग ही नहीं आता। अतः यदि यह कल्पना ठीक हो तो कहना होगा कि विश्वानन्दन गृहस्थाश्रममें प्रवेश नहीं किया और वे जीवनपर्यन्त अखण्ड ब्रह्मचारी रहे।

यहाँ कहा जासकता है कि विश्वानन्दने जिस तीक्ष्णतासे वैशेषिक, श्राद्ध बौद्ध, दर्शनोंका निरसन किया है और जैनदर्शनका बारीकी तथा ममज्ञतासे समर्थन किया है उससे यह जान पड़ता है कि विश्वानन्द बौद्ध ब्राह्मण न होंगे जैनकुलोत्पन्न होंगे? इसका समाधान यह है कि यदि नागार्जुन, असङ्ग, वसुवन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति आदि बौद्ध विद्वान् बौद्ध ब्राह्मण कुलमें उत्पन्न होकर बहुरता और तीक्ष्णतासे वैशेषिक, श्राद्ध बौद्ध दर्शनोंके मन्तव्योंका खण्डन और बौद्धदर्शनका अत्यन्त सूक्ष्मतासे समर्थन कर सकते हैं, तथा इसी तरह यदि भिद्वसेन दिवाकर प्रभृति विद्वान् ब्राह्मणकुलमें पैदा होकर तीक्ष्णतासे ब्राह्मण दर्शनोंकी मान्यताओंकी आलोचना और जैनदर्शनका सूक्ष्मतासे प्रतिपादन कर सकते हैं तो विश्वानन्दके ब्राह्मणकुलोत्पन्न होकर ब्राह्मणदर्शनका निरसन करने और जैनदर्शनका सूक्ष्म विवेचन एवं समर्थन करनेमें कुछ आश्चर्य अथवा सन्देहकी बात नहीं है। यह तो विश्वासपरिवर्तनकी चीज है, जो प्रत्येक विचारवान् व्यक्तिको सम्प्राप्त हो सकता है। दूसरे, 'विश्वानन्द' नामपरम भी ज्ञात होता है कि उन्हें ब्राह्मण होना चाहिये, क्योंकि ऐसा नामकरण अक्सर ब्राह्मणों विशेषतया वेदान्तियोंमें होता है। आजकल भी प्रायः उन्हींमें विश्वकानन्द, विश्वानन्द जैसे नाम पाये जाते हैं जब कि जेनोमें उनका अभाव-सा है।

मुनिजीवन और जेनाचारपरिपालन तथा आचार्यपद

विश्वानन्दके मुनिजीवनपर भी एक दृष्टि डाल लेना चाहिये। जान पड़ता है, मूर्द्धमाधिवर्षी विश्वानन्द जैन-मुनि हो जानके बाद लगातार कई वर्षों (कम-से-कम चार-पाँच वर्ष) तक जैन-मुनिचर्या और जैनतत्त्वज्ञानके आकण्ठपान अभ्याससे लगे रहे

और यह ठीक भी है क्योंकि पहलेके संस्कारोंको एकदम परिवर्तित करना और जैन-साधुकी कठिनतम चयाको निर्दोष शास्त्रविहित पालन करना तबदीक्षितके लिये पहले-पहल बड़ा कठिन प्रतीत होता है। अतएव यदि वे अपने दार्शनिक ग्रन्थोंके रचनासम्भके पूर्व कुछ वर्षों तक मुनिचर्या और विभिन्न शास्त्रोंके अध्ययन (पठन-पाठन-व्याख्यान) आदिमें रत रहे हो तो कोई असम्भव नहीं है। यद्यपि उन्होंने दार्शनिक ग्रन्थोंके सिवाय चारित्र्य सम्बन्धी कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं रचा, जिसपरसे उनके साधुजीवनके बारेमें कुछ विशेष जाना जाता, फिर भी उनके तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और अष्टमहस्यमें प्रदर्शित व्याख्यातापरम उनके साधुजीवन अथवा साधुचर्याके बारेमें उनके कितने ही विशद और प्रामाणिक विचार जाननेको मिलते हैं। यहाँ हम उनके दो विचारोंको ही प्रस्तुत करते हैं जिनमें उनकी चर्याका पाठक कुछ अनुमान कर सकते हैं।

१. तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक^१ (पृष्ठ ४५२) में तत्त्वार्थसूत्रके छठे अध्यायके अन्तर्गत सूत्रका व्याख्यान करते हुए जब उन्होंने दुःख, शोक आदि असातावेदनीयरूप पापाम्रवके कारणोंका समर्पण किया, तब उनमें कहा गया कि जैन मुनि कायक्लेशादि दुश्चर तपाको तपत है और उस हालतमें उन्हें उनमें दुःखादि होना अवश्यम्भावी है। 'भी दशमें उनको भी पापाम्रव होगा। अतः कायक्लेशादि तपोंका उपदेश युक्त नहीं है और यदि युक्त है तो दुःखादिको पापाम्रवका कारण बतलाना असम्भव है? इसका विशानन्द अपने पूर्वज पृथ्वीपाद, अकलङ्कदेव आदिकी तरह ही आपसम्मत उत्तर देते हैं कि जैन मुनियोंको कायक्लेशादि तपश्चरण करनेमें द्वेषादि कषायरूप परिणाम उत्पन्न नहीं होते, बल्कि उसमें उन्हें प्रसन्नता होती है। जिन्हें उसमें द्वेषादि सक्लेश-भाव होता है और प्रसन्नता नहीं होती—उस भाग और आपद मानत है उन्हींके वे दुःखादिक पापाम्रवके कारण हैं। यदि ऐसा न हो तो स्वर्ग और मोक्षके जितने भी साधन हैं वे सब ही दुःखरूप हैं और इसलिये सभीके उनमें पापाम्रवका प्रसङ्ग आवेगा। तात्पर्य यह कि सभी दशनकाराने यम, नियमादि विभिन्न साधनोंको स्वर्ग-मोक्षका कारण बतलाया है और वे यम, नियमादि दुःखरूप ही हैं तब जनतः साधुओंके भी उन-के आचरणमें पापबन्ध प्रसक्त होगा। अतः केवल दुःखादि पापाम्रवके कारण नहीं हैं, अपितु सक्लेशपरिणामयुक्त दुःखादिक ही पापाम्रवके कारण है। दूसरे, तपश्चरण करनेमें जैन मुनिके मनोवर्ति—आनन्दात्मक परम समता रहती है, बिना उस मनोवर्तिके वे तप नहीं करते और मनोवर्ति सुख है। अतः जैनमुनिके लिये कायक्लेशादिक तपश्चरणका उपदेश अयुक्त नहीं है।

विशानन्दके इस सुदृढ़ और शास्त्रानुसारी विवेचनमें प्रकट है कि वे जैनमुनियों-

१ 'नत एव न तीक्ष्णरोपदेशविशेषात् दुःखार्तनामसद्वेषास्त्रवत्वायुक्तिः, सर्वेषां स्वर्गोपवर्ग-साधनानां दुःखतानीयानां पापाम्रवत्वप्रसङ्गात् । तपश्चरणायनुष्ठायिनो द्वेषाद्यभावाच्च, आमादित-प्रपादत्वाच्च । द्विष्टाप्रमथनमनामेव स्वपरोभयदुःखाद्युत्पादने पापाम्रवत्वमिदं । ... । न च मनोवर्त्यभावे बुद्धिपूर्वं स्वतन्त्र कश्चित्पक्लेशमाश्रमे, विगोधात् । ततो न प्रकृतहेतोः तपश्चरणादिभिर्न्यायिभिराचारः सर्वसम्प्रतिपत्तेः ।'

केलिये उपदिष्ट अनशनादि व कायक्लेशादि बाह्य तपोंको कितना महत्व देते थे और उनके परिपालनमें कितने साधन और विवेकयुक्त तथा जागृत रहते थे।

२. विद्यानन्दका दूसरा विचार यह है कि जैन साधु वस्त्रादि ग्रहण नहीं करता, क्योंकि वह निर्ग्रन्थ और मूर्छारहित होता है। यद्यपि यह विचार सैद्धांतिक शास्त्रोंमें प्राचीनतम कालमें निबद्ध है, पर तर्क और दर्शनके ग्रन्थोंमें वह अविकस्पष्टताके साथ विद्यानन्दमें ही शुरू हुआ जान पड़ता है। उनका कहना है कि जैन सिद्धान्तमें जैन मुनि उमीको कहा गया है जो अप्रमत्त और मूर्छारहित है। अतः यदि जैनमुनि वस्त्रादिको ग्रहण करता है तो वह अप्रमत्त और मूर्छारहित नहीं हो सकता, क्योंकि मूर्छाके बिना वस्त्रादिका ग्रहण किसीके सम्भव नहीं है। इस सम्बन्धमें जो उन्होंने महत्वपूर्ण चर्चा प्रस्तुत की है उसे हम पाठकोंके ज्ञानार्थ 'शङ्का-समाधान' के रूपमें नीचे देते हैं—

शङ्का—लज्जानिवारणके लिये मात्र खण्ड वस्त्र (कौपीन) आदिका ग्रहण तो मूर्छाके बिना भी सम्भव है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि कामकी पीड़ाको दूर करनेके लिये केवल स्त्रीका ग्रहण करनेपर भी मूर्छाके अभावका प्रसङ्ग आवेगा और यह प्रकट है कि स्त्रीग्रहणमें मूर्छा है।

शङ्का—स्त्रीग्रहणमें जो स्त्रीके साथ आर्त्ताङ्गन है वही मूर्छा है ?

समाधान—तो खण्डवस्त्रादिके ग्रहणमें जो वस्त्राभिलाषा है वह वही मूर्छा है। केवल अकेला कामकी पीड़ा तो स्त्रीग्रहणमें स्त्रीकी आर्त्ताङ्गनका कारण हो और वस्त्रादि ग्रहणमें लज्जा कपडकी आर्त्ताङ्गनका कारण न हो इसमें नियामक कारण नहीं है। नियामक कारण तो मोहोदयरूप ही अन्तरङ्ग कारण है जो वस्त्रग्रहण और स्त्रीग्रहण दोनोंमें समान है। अतः यदि स्त्रीग्रहणमें मूर्छा मानी जाती है तो वस्त्रग्रहणमें भी मूर्छा अनिवार्य है, क्योंकि बिना मूर्छाके वस्त्रग्रहण हो ही नहीं सकता।

शङ्का—यदि मुनि खण्डवस्त्रादि ग्रहण न करे—वे नरन रहें तो उनके लिङ्गको दृष्टनमें कामनिष्ठोके हृदयमें विचारभाव पैदा होगा। अतः उस विकारभावको दूर करनेके लिये खण्डवस्त्रका ग्रहण उचित है ?

समाधान—यह कथन भी उपरोक्त विवेचनसे खण्डित हो जाता है, क्योंकि विकारभावको दूर करनेका रूप चेष्टा ही वस्त्राभिलाषाका कारण है। तात्पर्य यह कि यदि विकारभावको दूर करनेके लिये वस्त्रग्रहण होता है तो वस्त्राभिलाषा होना अनिवार्य

१' तदेव वस्त्रपात्रदण्डाजितानिपरिग्रहाणां न परिग्रहो मूर्छारहितत्वात् तत्त्वज्ञानादिर्बोक्तरणवर्तिनो वदन्त प्रत्याह—

मूर्छा परिग्रहः सोऽपि नाप्रमत्तस्य युज्यते। तथा विना न वस्त्रादिग्रहणं कर्म्यचित्ततः ॥

लज्जापनयनार्थं कपटखण्डादिमात्रग्रहणं मूर्च्छाविरहेऽपि सम्भवतीति चेत्, न, कामवेदनापनयनार्थं वस्त्रमात्रग्रहणेऽपि मूर्च्छाविरहप्रसङ्गात्। तत्र याचिदभिपद्यते मूर्छा, इति चेत्, अन्यत्रापि वस्त्राभिलाषा साऽस्तु, केवलमेकं तु कामवेदनायाः परदमिलापहेतुः परत्र लज्जा कपटाभिलाषाण्यस्ति, इति न तत्कारणनियमोऽस्ति, मोहोदयस्योदन्तरङ्गकारणस्य नियतत्वात्।

एतन् लिङ्गदर्शनान्न कामनीजानदुर्भिसन्धिः, स्यादिति तत्राधारणार्थं पटखण्डग्रहणमिति प्रत्यु-

है। दूसरे, नेत्रादि सुन्दर अङ्गोंके देखनेमें भी कामिनियोंको विकारभाव उत्पन्न होना सम्भव है, अतः उनको ढकनेके लिये भी कपड़ेके ग्रहणका प्रसङ्ग आवेगा, जैसे लिङ्गको ढकनेके लिये कपड़ेका ग्रहण किया जाता है। आश्चर्य है कि मुनि अपने हाथसे बुद्धिपूर्वक ग्वण्डवस्त्रादिको लेकर धारण करता हुआ भी वस्त्रखण्डादिकी मूर्छारहित बना रहता है ? और जब यह प्रत्येय एवं सम्भव माना जाता है तो स्त्रीका अलिङ्गन करता हुआ भी वह मूर्छारहित बना रहे, यह भी प्रत्येय और सम्भव मानना चाहिए। यदि इसे प्रत्येय और सम्भव नहीं माना जाता तो उसे (वस्त्रग्रहण करनेपर भी मूर्छा नहीं होती, इस बातको) भी प्रत्येय एवं सम्भव नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह युक्त और अनुभव दोनोंसे विरुद्ध है। अतः सिद्ध हुआ कि मूर्छाके बिना वस्त्रादिका ग्रहण सम्भव नहीं है, क्योंकि वस्त्रादिग्रहण मूर्छाजन्य है—वस्त्रादिका ग्रहण कार्य है और मूर्छा उसका कारण है और कार्य, कारणके बिना नहीं होता। पर, कारण कार्यके अभावमें भी रह सकता है और इस लिये मूर्छा तो वस्त्रादिग्रहणके अभावमें भी सम्भव है, जैसे भस्माच्छन्न अग्नि धूमके अभावमें।

शङ्का—यदि ऐसा है तो पिच्छा आदिके ग्रहणमें भी मूर्छा होना चाहिए ?

समाधान—इसी लिये परमनिर्ग्रन्थता हो जानेपर परिहारविशुद्धिसंयमवालोंके उपाका (पिच्छा आदिका) त्याग हो जाता है, जैसे मृक्षमाग्नराय और यथाख्यातसंयमवाले मुनियोंके हो जाता है। किन्तु सामायिक और छेदोपस्थापनासंयमवाले मुनियोंके संयमका उपकरण होनेमें प्रतिलेखन (पिच्छा आदि) का ग्रहण मृक्षम मूर्छाके सद्भावमें भी युक्त ही है। दूसरे, उसमें जैनमार्गका विरोध नहीं है। तात्पर्य यह कि जिन सामायिक और छेदोपस्थापना संयमवाले मुनियोंके पिच्छा आदिका ग्रहण है उनके मृक्षम मूर्छाका सद्भाव है और शेष तीन संयमवाले मुनियोंके पिच्छा आदिका त्याग हो जानेमें उनके मूर्छा नहीं है। दूसरी बात यह है कि मुनिके लिये पिच्छा आदिका ग्रहण जैनमार्गके अविरुद्ध है, अतः उसके ग्रहणमें कोई दोष नहीं है। लेकिन इसका मतलब यह नहीं है कि मुनि वस्त्र आदि भी ग्रहण करने लगे

५३, तन्निवारणमेव तद्विस्तीर्णकारणत्वात् । नयनादिमनोहराङ्गानां दर्शनेऽपि वनिताजनदुरभिप्राय-
सम्भवान् तत्प्रच्छादनकर्षटस्यापि ग्रहणप्रसङ्गश्च तत एव तद्वत् ।

सोऽयं स्वहस्तेन बुद्धिपूर्वकपटग्वण्डादिकमादाय परिधानोऽपि तन्मूर्छारहित इति कोशपानं विधेयम्, तन्व्रीमाग्निलप्यनोऽपि तन्मूर्छारहितत्वमेव स्यात् । ततो न मूर्छामन्तरेण पटादिस्वीकरणं सम्भवति, तस्य तद्वेतुकत्वात् । सा तु तदभावेऽपि सम्भाव्यते, कार्यापायेऽपि कारणस्य दर्शनात् । धूमाभावेऽपि मुमुंराखवस्थपावकवत् ।

नन्वेव पिच्छादिग्रहणेऽपि मूर्छा स्यात्, इति चेत्, तत एव परमर्तग्रन्थमिहो परिहारविशुद्धिसंयमभूतां तस्यायं मृक्षमाग्नराययथाख्यातसंयमभून्मुनिवत् । सामायिकछेदोपस्थापनसंयमभूतां तु यतीनां संयमोपकरणत्वात् प्रतिलेखनस्य ग्रहणं मृक्षममूर्छासद्भावेऽपि युक्तमेव, मार्गाविरोधित्वाच्च । नन्वेव सुवर्णा (वस्त्रा ?)दिग्रहणप्रसङ्गः, तस्य नाग्न्यं संयमोपकरणत्वाभावात् ।

क्योंकि वस्त्र आदि नाग्न्य और संयमके उपकरण नहीं है। दूसरे, वे जैनमार्गके विरोधी हैं। तीसरे, वे सभीके उपभोगके साधन हैं। इसके अलावा, केवल तीन-चार पिच्छ व केवल अलावृफल—तृमरी (कमण्डलु) प्राय मूल्यमे नहीं मिलते, जिससे उन्हें भी उपभोगका साधन कहा जाय। निःसन्देह मूल्य देकर यदि पिच्छादिका भी ग्रहण किया जाय तो वह न्यायसंगत नहीं है, क्योंकि उसमें सिद्धान्तविरोध है। मतलब यह कि पिच्छी आदि न तो मूल्यवान् वस्तु हैं और न दूसरोंके उपभोगकी चीजे हैं। अतः मुनिके लिये उनके ग्रहणमें मूर्छा नहीं है। लेकिन वस्त्रादि तो मूल्यवाली चीजें हैं और दूसरेके उपभोगमें भी वे आती हैं, अतः उनके ग्रहणमें ममत्वरूप मूर्छा होती है।

शका—क्षीणमोही बारहवे आदि तीन गुणस्थानवालोंके शरीरका ग्रहण सिद्धान्तमे स्वीकृत है, अतः ममस्त परिग्रह मोह—मूर्छाजन्य नहीं है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि उनके पूर्वभवं सम्बन्धी मोहोदयसे प्राप्त आयु आदि कर्मबन्धके निमित्तसे शरीरका ग्रहण है—वे उस समय उसे बुद्धिपूर्वक ग्रहण नहीं किये हैं। और यही कारण है कि मोहनीयकर्मके नाश हो जानके बाद उसको छोड़नेके लिये परमचारित्रका विधान है। अन्यथा उसका आत्यन्तिक त्याग सम्भव नहीं है। मतलब यह कि बारहवे आदि गुणस्थानवाले मुनियोंके शरीरका ग्रहण आयु आदि कर्मबन्धके निमित्तसे है—इच्छापूर्वक नहीं है।

शङ्का—शरीरकी स्थितिके लिये जो आहार ग्रहण किया जाता है उसमें मुनिके अल्प मूर्छा होना युक्त ही है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि वह आहार ग्रहण रत्नत्रयकी आराधनाका कारण स्वीकार किया गया है। यदि उसमें रत्नत्रयकी विराधना होती है तो वह भी मुनिके लिये अनिष्ट है। स्पष्ट है कि भिक्षाशुद्धिके अनुसार नवकोटि विशुद्ध आहारको ग्रहण करनेवाला मुनि कभी भी रत्नत्रयकी विराधना नहीं करता। अतः किसी पदार्थका ग्रहण मूर्छाके अभावमें किसीके सम्भव नहीं है और इसलिये तमाम परिग्रह प्रमत्तके ही होता है, जैसे अभ्रह्म।

रुक्मोपभोगसम्पन्नियन्धनत्वाच्च । न च त्रिचतुरपिच्छमात्रमलावृफलमात्र वा किञ्चिन्मूल्यं लभते यतस्तदप्युपभोगसम्पत्तिनिमित्तं स्यात् । न हि मूल्यदानक्रययोग्यस्य पिच्छादेरपि ग्रहणं न्याय्यम्, सिद्धान्तविरोधात् । ननु मूर्छाविरहे क्षीणमोहानां शरीरपरिग्रहोपगमाच्च तद्धेतुः सर्वं परिग्रहः इति चेत्, न, तेषां पूर्वभवंमोहोदयापादितकर्मबन्धनिबन्धनशरीरपरिग्रहान्युपगमात् । मोहक्षयास्त्यागार्थं परमचारित्रस्य विधानात् । अन्यथा तत्यागस्यात्यन्तिकस्य करणयोगात् । तर्हि तनुस्थित्यर्थमाहारग्रहणं यतेस्तनुमूर्छाकारणकम् युक्तमेवेति चेच्च, रत्नत्रयाराधननिबन्धनस्यैवोपगमात् । तद्विराधनहेतोस्तस्याप्यनिष्टं । न हि नवकोटिविशुद्धमाहारं भक्ष्यशुद्धयनुसारितया गृह्यन् मुनिर्जातु-चिद्वत्तत्रयविराधनविधाया । ततो न किञ्चित्पदार्थग्रहणं कस्यचिन्मूर्छाविरहे सम्भवतीति सर्वं परिग्रहः प्रमत्तस्यैवावश्यकम् । —तत्त्वार्थश्लो. ४.४६४ ।

विद्यानन्द इसी ग्रन्थमें एक दूसरी जगह और भी लिखते हैं कि 'जो वस्त्रादि ग्रन्थ रहित है वे निर्ग्रन्थ हैं और जो वस्त्रादि ग्रन्थमें सम्पन्न है वे निग्रन्थ नहीं हैं—सग्रन्थ हैं, क्योंकि प्रकट है कि बाह्य ग्रन्थके मद्भावमें अन्तर्ग्रन्थ (मूर्छा) नाश नहीं होता। जो वस्त्रादिकके ग्रहणमें भी निर्ग्रन्थता बतलाते हैं उनके स्त्री आदिके ग्रहणमें मूर्छाके अभावका प्रसङ्ग आवेगा। विषयग्रहण कार्य है और मूर्छा उसका कारण है और इसलिये मूर्छारूप कारणके नाश हो जानेपर विषयग्रहणरूप कार्य कदापि सम्भव नहीं है। जो कहते हैं कि 'विषय कारण है और मूर्छा उसका कार्य है' तो उनके विषयके अभावमें मूर्छाकी उत्पत्ति सिद्ध नहीं होगी। पर ऐसा नहीं है, विषयोंमें दूर बन्तमें रहने वालेके भी मूर्छा देखी जाती है, अतः मोहोदयसे अपने अभीष्ट अर्थमें मूर्छा होती है और मूर्छासे अभीष्ट अर्थका ग्रहण होता है। अतएव वह जिमके है स्वयं उमके निर्ग्रन्थता कभी नहीं बन सकती। अतः जैनमुनि वस्त्रादि ग्रन्थ रहित ही होते हैं।'

सूक्ष्मप्रज्ञ विद्यानन्दके इन युक्तिपूर्ण सुविशद विचारोंमें प्रकट है कि उनकी चया कितनी विवेकपूर्ण और जैनमार्गाविरुद्ध रहती थी और वे नाग्न्यको कितना अधिक महत्त्व प्रदान करते थे तथा मुनिमात्रके लिये उमका युक्ति और शास्त्रमें निष्पत्त समर्थन करते थे। वे यह सदैव अनुभव करते थे कि यदि माधु लज्जा अथवा अन्य किसी कारणसे नाग्न्यपरीषद्को नहीं जीत सकते हैं और इस लिये वस्त्रादि ग्रहण करते हैं तो वे कदापि निर्ग्रन्थ और अप्रमत्त नहीं हो सकते हैं, क्योंकि वस्त्रादिग्रहण तभी होता है जब मूर्छा होती है। मूर्छाके अभावमें वस्त्रग्रहण हो ही नहीं सकता। अतः जैनमार्ग तो पूर्ण नग्नताके आचारण और धारण करनेमें है। जब वे आहार (भिक्षा) के लिये जाते तो वे उमें रत्नत्रयकी आराधनाके लिये ही ग्रहण करते थे और इस बातका ध्यान रखते थे कि वह भिक्षाशुद्धिपूर्वक नवकोटि विशुद्ध हो और इस तरह वे रत्नत्रयकी विराधनामें बचे रहते थे। कदाचित् रत्नत्रयकी विराधना हो जाती तो उमका वे शास्त्रानुसार प्रायश्चित्त भी ले लेते थे। इस तरह मुनि विद्यानन्द रत्नत्रयरूपी भूरि भूषणोंमें सतत आभूषित रहते थे।

१ "वस्त्रादिग्रन्थमग्ननास्ततोऽन्ये नेति गग्यते

बाह्यग्रन्थस्य मद्भावे ह्यन्तर्ग्रन्थो न नश्यति ॥

ये वस्त्रादिग्रहेऽप्याहुर्निर्ग्रन्थत्वं यथोदितम् ।

मूर्छानुद्भूतिस्तेषां स्म्याद्यादानेऽपि किं न तत् ॥

विषयग्रहणं कार्यं मूर्छा स्यात्तस्य कारणम् ।

न च कारणविध्वंसे जायु कार्यस्य सम्भवः ॥

विषय कारणं मूर्छा तत्कार्यमिति यो वदेत् ।

तस्य मूर्छोदयोऽसत्त्वे विषयस्य न सिद्ध्यति ॥

तस्मान्मोहोदयान्मूर्छा स्वार्थे तस्य ग्रहस्ततः ।

स, यस्यास्ति स्वयं तस्य न नैर्ग्रन्थ्यं कदाचन ॥"—तत्त्वार्थश्लो० पृ० ५०७ ।

१ 'स जयतु विद्यानन्दो रत्नत्रयभूरिभूषणः सत्ततम्'—आप्तप० टीका प्रश्न० पृ० ३ ।

और अपनी चर्याको बड़ी ही निर्दोष तथा उच्चरूपसे पालते थे। ईसाकी ११ वीं शताब्दीके विद्वान् आ० वादिराजने भी इन्हे 'न्यायविनिश्चयविवरणमे' एक जगह 'अन-व्यचरण' विशेषणके साथ समुल्लेखित किया है। यही कारण है कि मुनि-संघमें उन्हें श्रेष्ठ स्थान प्राप्त था और आचार्य जैसे महान् उच्चपदपर भी वे प्रतिष्ठित थे।

गुणपरिचय-दिग्दर्शन

(क) दर्शनान्तरीय अभ्यास

यहाँ विद्यानन्दके कपितय गुणोंका भी कुछ परिचय दिया जाता है। सबसे पहले उनके दर्शनान्तरीय अभ्यासको लेते हैं। आ० विद्यानन्द केवल उच्च चारित्र्याधारक तपस्वी आचार्य ही नहीं थे, बल्कि वे समग्र दर्शनोंके विशिष्ट अभ्यासी भी थे। वैशेषिक, न्याय, मीमांसा, चार्वाक, सांख्य और बौद्धदर्शनोंके मन्तव्योंको जब वे अपने ग्रन्थोंमें पूर्वपक्षके रूपमें जिस विद्वत्ता और प्रमाणिकतासे रचते हैं तब उसमें लगने लगता है कि अमुक दर्शनकार ही अपना पक्ष उपस्थित कर रहा है। वे उसकी ओरसे ऐसी व्यव-थित कोटि-उपकोटियाँ रचते हैं कि पढ़नेवाला कभी उकताता नहीं है और वह अपने आप आगे खिंचता हुआ चला जाता है तथा फल जाननेके लिये उत्प्रेरित रहता है। उदाहरणार्थ हम प्रस्तुत ग्रन्थके ही एक स्थलको उपास्थित करने हैं। प्रकट है कि वैशेषिकदर्शन ईश्वरको अनादि, सदायुक्त और सृष्टिकर्ता मानता है। विद्यानन्द उसकी ओरसे लिखते हैं:-

‘नन्वीश्वरस्यानुपायसिद्धत्वमनादित्वासाध्यते । तदनादित्वं च तनुकरणभुवनार्दां निमित्त-कारणत्वादीश्वरस्य । न चेदसिद्धम् । तथा हि-तनुकरणभुवनार्दादिक विवादापक्ष बुद्धिमस्तिमितकम्, कार्यत्वात् । यत्कार्यं तद्वुद्धिमस्तिमितकं दृष्टम्, यथा वस्त्रादि । कार्यं चेदं प्रकृतम्, तस्माद् बुद्धिमस्तिमितकम् । योऽसां बुद्धिमास्तद्धेतुः स ईश्वर इति प्रसिद्ध साधनं तदनादित्वं साधयत्येव । ... इति वैशेषिका समभ्यमसत ।’

अब उनका उत्तरपक्ष देखिये,

‘तेऽपि न समञ्जसवाचः, तनुकरणभुवनार्दयो बुद्धिमस्तिमितका इति पक्षस्य व्यापकानुपलभ्येन बाधितत्वात् कार्यत्वादिहेतोः कालात्ययापदिष्टत्वाच्च । तथा हि-तन्वाटयो न बुद्धिमस्तिमितका तदन्वयव्यतिरेकानुपलभ्यात् । यत्र यदन्वयव्यतिरेकानुपलभ्यस्तत्र न तस्तिमितकत्वं दृष्टम्, यथा घटघटांशगो-उष्मन्नादिषु कुविन्दायन्वयव्यतिरेकाननुविधायिषु न कुविन्दादिनिमित्तकत्वम्, बुद्धिमदन्वयव्यतिरेकानुपलभ्यश्च तन्वादिषु, तस्मात्त बुद्धिमस्तिमितकत्वमिति व्यापकानुपलभ्य तत्कारणकत्वस्य तदन्वयव्यतिरेकोपलभ्येन व्याप्तत्वात्, कुलालकारणकस्य घटादे कुलालान्वयव्यतिरेकोपलभ्यप्रसिद्धे सर्वत्र बाधकाभावात्तस्य तद्व्यापकत्वव्यवस्थानात् । न चायमसिद्ध, तन्वादीनामेश्वरव्यतिरेकानुपलभ्यस्य प्रमाणसिद्धत्वात् । स हि न तावत्कालव्यतिरेक, शाश्वतिकत्वर्ताश्वरस्य कदाचिदभावात्तन्वात् । नापि देशव्यतिरेक, तस्य विभुत्वेन क्वचिदभावानुपपत्तीश्वराभावे कदाचित्त्वचित्तान्वादि-काभावातिशयान् ।’

उत्तर पक्षमें पूर्वपक्षकी तरह वही शैली और वही पञ्चावयववाक्यप्रयोग सर्वत्र मिलेगे। हाँ, बौद्धों आदिके पूर्वपक्ष और उत्तरपक्षमें उनकी मान्यतानुसार द्वायव्य आदि

वाक्यप्रयोग मिलेंगे । विद्यानन्दका वैशेषिक दर्शनका अभ्यास वस्तुतः विशेष प्रतीत होता है और उसकी विशदतम छटा उनके सभी ग्रन्थोंमें उपलब्ध होती है । वे जब मीमांसादर्शनकी भावना-नियोग और वेदान्तदर्शनकी विधिसम्बन्धी दुरूह चर्चाको अपने तत्त्वार्थश्लोकवात्तिक और अष्टमहस्त्रीमें विस्तारसे करते हैं तो उनका मीमांसा और वेदान्तदर्शनोका गहरा और सूक्ष्म पाण्डित्य भी विदित हुए बिना नहीं रहता । जहाँ तक हम जानते हैं, जैनवाङ्मयमें यह भावना-नियोग-विधिकी दुरवगाह चर्चा सर्वप्रथम तीक्ष्ण-बुद्धि विद्यानन्दद्वारा ही लाई गई है और इस लिये जैनसाहित्यके लिये यह उनकी एक अपूर्व देन है । मीमांसादर्शनका जैसा और जितना सबल खण्डन तत्त्वार्थश्लोकवात्तिकमें पाया जाता है वैसा और उतना जैनवाङ्मयकी अन्य किसी भी उपलब्ध कृतिमें नहीं है । इसमें हम विद्यानन्दके मीमांसादर्शन और वेदान्तदर्शनका अभ्यासको जान सकते हैं । न्याय, सांख्य और चार्वाक दर्शनकी विवेचना और उनकी समालोचनासे विद्यानन्दकी उन दर्शनोंकी विद्वत्ता भी भलीभाँति अवगत होजाती है । उनका बौद्धशास्त्रोंका अभ्यास तो इसीसे मालूम होजाता है कि उनके ग्रन्थोंका प्रायः बहुभाग बौद्धदर्शनके मन्तव्योंकी विशद आलोचनाओंसे भरा हुआ है और इस लिये हम कह सकते हैं कि उनका बौद्धशारत्रसम्बन्धी भी विशाल ज्ञान था । इस तरह विद्यानन्द भारतीय समग्र दर्शनोंके गहरे और विशिष्ट अध्येता थे । मत्तपमे यो समझिये कि प्राचार्य विद्यानन्दने कणाद, प्रशस्तक, व्यासशिव, शङ्कर इन वैशेषिक ग्रन्थकारोंके, अक्षपाद, वात्स्यायन, उद्यातकर इन नैयायिक विद्वानोंके, जैमिनि, शबर, कुमारिलभट्ट, प्रभाकर इन मीमांसक दार्शनिकोंके, ईश्वरकृष्ण, माठर, पतञ्जलि, व्यास इन सांख्य-योग विद्वानोंके, मण्डनमिश्र, सुरेश्वरमिश्र इन वेदान्त विद्वानोंके और नागार्जुन, वसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर, धर्मोत्तर, जयमिहिराशि इन बौद्ध तत्त्वग्रन्थकारोंके ग्रन्थोंको विशेषतया अभ्यस्त और आत्ममान किया था । इसमें स्पष्ट है कि उनका दर्शनान्तरीय अभ्यास महान् और विशाल था ।

(ख) जैनशास्त्राभ्यास

आ० विद्यानन्दको अपने पूर्ववर्ती जैन ग्रन्थकारोंमें उत्तमधिकारके रूपमें जैनदर्शनकी भी पर्याप्त ग्रंथराशि प्राप्त थी । आचार्य गृद्धपिच्छाचार्यका लघु, पर महागम्भीर और जैनवाङ्मयके समग्र सिद्धान्तोंका प्रतिपादक तत्त्वार्थसूत्र, उसकी पृथ्वीपाटीय तत्त्वार्थवृत्ति (सर्वार्थामुद्रि), अकलङ्कदेवका तत्त्वार्थवात्तिक और ज्योताम्बर परम्परामें

१ माधवक 'सर्वदर्शनसंग्रह' में जिन सोलह दर्शनोंका वर्णन किया गया है उनमें प्रसिद्ध छह दर्शनोंको छोड़कर शेष दर्शन आ० विद्यानन्दके बहुत पीछे प्रचलित हुए हैं और इस लिये उन दर्शनोंकी चर्चा उनके ग्रन्थोंमें नहीं है । दूसरे, उन शेष दर्शनोंका प्रसिद्ध चैदिक दर्शनोंमें ही समावेश है । यही कारण है कि आ० हरिभद्र आदिने प्रसिद्ध छह दर्शनोंका ही 'षड्दर्शन-समुच्चय' आदिमें सकलन किया है । अतः प्राचीन समयमें प्रसिद्ध छह दर्शन ही भारतीय समग्र दर्शन कहलाते थे । सम्पा० ।

प्रसिद्ध तत्त्वार्थभाष्य ये तीन तत्त्वार्थसूत्रकी टीकाएँ, आचार्य समन्तभद्रस्वामीके देवागम-अप्रमीमांसा, स्वयम्भूस्तोत्र और युक्त्यनुशासन ये तीन दार्शनिक ग्रन्थ और रत्नकरण्ड-श्रावकाचार यह उपासकग्रन्थ उन्हें प्राप्त थे। इसके अतिरिक्त, सिद्धसेनका सन्मत्तिसूत्र, अकलङ्कदेवके अष्टशती, न्यायविनिश्चय, प्रमाणसंग्रह, लघीयस्त्रय, सिद्धिविनिश्चय व जैनतकग्रन्थ, पात्रस्वामीका त्रिलक्षणकदर्थन, श्रौतका जल्पनिर्णय और वादन्यायावच-क्षण कुमारनन्दिका वादन्याय ये जैनन्यायग्रन्थ उन्हें उपलब्ध थे। इसके अलावा, आ० भूतवर्ति तथा पुष्पदन्तकृत षट्खण्डागम, गुणधराचार्यकृत कषायपाहुड, यतिवृषभाचा-चार्यकृत 'तिलायपणत्ति', कुन्दकुन्दाचार्यकृत प्रवचनसार, पंचास्तिकाय, नियमसार आदि आगमग्रन्थ और पयोप श्वताम्बर ग्रन्थ उन्हें सुलभ थे। सैकड़ों ऐसे भा-जैनाचार्य ग्रन्थकारोंके ग्रन्थ उन्हें प्राप्त थे, जिनका अथवा जिनके ग्रन्थोंका कोई नामा-ल्लेख न करके केवल उनके वाक्योंका 'उक्तं च' जैसे शब्दोंद्वारा अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें उन्होंने उद्धृत किया है। उदाहरणार्थ पत्रपरीक्षामें किन्हीं पूर्वाचार्योंकी कुछ कारिकाएँ उन्होंने 'तदुक्तं' करके उद्धृत की है। और प्रमाणपरीक्षामें 'अत्र संग्रहश्लोका' रूपसे सात कारिकाएँ उपस्थित की हैं जो पूर्वाचार्योंकी हेतुभेदोंका प्रतिपादन करने वाली हैं। तात्पर्य यह कि जैनदार्शनिक, जैन आगमिक और जैनतात्त्विक साहित्य भी उन्हें विपुल मात्रामें प्राप्त था और उसका उन्होंने अपने ग्रन्थोंमें खूब उपयोग किया है तथा अपने जैनदार्शनिक ज्ञानभण्डारकी समृद्ध बनाया है।

(ग) सूक्ष्मप्रज्ञतादिगुण-परिचय

अब हम विद्यानन्दके सूक्ष्मप्रज्ञता, स्वतन्त्र विचारणा आदि दो-एक गुणोंका दिग्दर्शन और कराते हैं।

जैनदर्शनमें गुण और पर्याययुक्तको द्रव्य कहा गया है^१। इसपर शङ्का का गर्व कि 'गुण' मन्त्रा तो जैनतर्कोंकी है, जैनोंकी नहीं है। जैनोंके यहाँ तो द्रव्य और पर्यायरूप ही तत्त्व वर्णित किया गया है और इसीलिये द्रव्यार्थिक तथा पर्यायार्थिक इन दो ही नयोंका उपदेश दिया गया है। यदि गुण भी कोई वस्तु है तो तद्विषयक तीसरा गुणार्थिक मूल नय भी होना चाहिये। परन्तु जैनदर्शनमें उसका उपदेश नहीं है ?

इस शङ्काका उत्तर सिद्धसेन, अकलङ्क और विद्यानन्द इन तीनों विद्वान् तात्त्विकोंने दिया है। सिद्धसेन कहते हैं^२ कि गुण पयोयमे भिन्न नहीं है—पर्यायमे ही 'गुण' शब्दका प्रयोग जैनआगममें किया गया है और इसलिये गुण और पर्याय एकार्थक होनेमें पर्यायार्थिक और द्रव्यार्थिक इन दो ही नयोंका उपदेश है, गुणार्थिक नयका नहीं, अतः उक्त शङ्का युक्त नहीं है।

अकलङ्कका कहना है^३ कि द्रव्यका स्वरूप सामान्य और विशेष है। और

१ 'गुणपर्यायवद्द्रव्यम् ।'—तत्त्वार्थसू० ५-३७ । २ सन्मत्तिसूत्र ३-६, १०, ११, १८, २० का गाथाएँ । ३ तत्त्वार्थवा० ५-३७ पृ० २४३ ।

सामान्य, उत्सर्ग, अन्वय, गुण ये सब पर्यायवाची हैं। तथा विशेष, भेद, पर्याय ये एकार्थक शब्द हैं। उनमें सामान्यको विषय करनेवाला नय द्रव्यार्थिक नय है और विशेषको विषय करनेवाला नय पर्यायार्थिक नय है। सामान्य और विशेष इन दोनोंका अपृथक् सिद्धरूप समुदाय द्रव्य है। इसलिये गुणविषयक भिन्न तीसरा नय नहीं है, क्योंकि नय अंशग्राही है और प्रमाण समुदायग्राही। अथवा, गुण और पर्याय अलग-अलग नहीं हैं—गुणोंका नाम ही पर्याय है। अतः उक्त दोष नहीं है।

सिद्धसेन और अकलंकके इस समाधानके बाद फिर प्रश्न उपस्थित हुआ कि यदि गुण और पर्याय दोनों एक हैं—भिन्न नहीं हैं तो द्रव्यलक्षणमे उन दोनोंका निवेश किस लिये किया जाता है? इस प्रश्नका सूक्ष्मप्रज्ञतासे भरा हुआ उत्तर देते हुए विद्यानन्द कहते हैं^१ कि सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये तो गुणयुक्तको द्रव्य कहा गया है और क्रमानेकान्तके ज्ञानके लिये पर्याययुक्तको द्रव्य बतलाया गया है और इसलिये गुण तथा पर्याय दोनोंका द्रव्यलक्षणमे निवेश युक्त है।

विद्यानन्दके इस युक्तिपूर्ण उत्तरसे उनकी सूक्ष्मप्रज्ञता और तीक्ष्ण बुद्धिका पता चलता है। उनके स्वतंत्र और उदार विचारोंका भी हमें कितना ही परिचय मिलता है। प्रकट है कि अकलङ्कदेव^२ और उनके अनुगामी आ० माणिक्यनन्दि^३ तथा लघु अनन्तवीर्य^४ आदिने प्रत्यभिज्ञानके अनेक भेद बतलाये हैं। परन्तु आ. विद्यानन्द अपने ग्रन्थोंमें प्रत्यभिज्ञानके एकत्वप्रत्यभिज्ञान और सादृश्यप्रत्यभिज्ञान ये दो ही भेद बतलाते हैं^५।

आचार्य प्रभाचन्द्रने प्रमेयकमलमार्तण्ड (पृ० ४८२-४८७) और न्यायकुमुदचन्द्र (पृ० ७६८-७७६) में जो ब्राह्मणत्व जातिका विस्तृत और विशद खण्डन किया है तथा जाति-वर्णकी व्यपस्था गुणकर्मसे की है उनका प्रारम्भ जैनपरम्पराके तर्कग्रन्थोंमें आ० विद्यानन्दसे ही हुआ जान पड़ता है। आ० विद्यानन्दने श्लोकवार्तिक (पृ० ३५८) में सयुक्तिक बतलाया है कि गुणों और दोषोंके आधारसे ही आर्यत्व, म्लेच्छत्व आदि जातियाँ व्यवस्थित हैं, नित्य जाति कोई नहीं है। ब्राह्मणत्व, चण्डालत्व आदिको जो नित्य सर्वगत और अमूर्तस्वभाव मानते हैं वह प्रमाणबाधित है। इस तरह उन्होंने अपने उदार विचारोंको भी प्रस्तुत किया है। इससे हम सहजमे जान सकते हैं कि विद्यानन्द एक उच्च ताकिक होनेके साथ स्वतन्त्र और उदार विचारक भी थे।

इसके अलावा वे श्रेष्ठ और प्रामाणिक व्याख्याकार भी थे। आ० गृद्धपिच्छ, स्वामी समन्तभद्र और अकलङ्कदेवके वचनों—पदवाक्यादिकोका अपने ग्रन्थोंमें जहाँ कहीं व्याख्यान करनेका उन्हें प्रसङ्ग आया है उनका उन्होंने बड़ी प्रामाणिकतासे व्या-

१ 'गुणवद् द्रव्यमित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये ।

तथा पर्यायवद् द्रव्यं क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—तत्त्वार्थश्लोक० पृ० ४३८ ।

२ देखो, लघुय. का. २१ । ३ परीक्षामुख. ३-५ में ३-१० । ४ देखो, प्रमेयर० ३-१० ।

५ तत्त्वार्थश्लोक० पृ० १६०, अष्टस. पृ० २०६, प्रमाणप० पृ० ६६ ।

रूयान किया है'। इसके सिवाय आ० विद्यानन्द उत्कृष्ट वैयाकरण, श्रेष्ठ कवि, अद्वितीय वादी, महान् सैद्धान्ती और सच्चे जिनशासनभक्त भा थे। उनके बाद उन जैसा महान् तार्किक और सूक्ष्मप्रज्ञ भारतीय क्षितिजपर—कम-से-कम जैनपरम्परामें तो—कोई दृष्टिगोचर नहीं होता। वे अद्वितीय थे और उनकी कृतियों भी आज अद्वितीय बनी हुई हैं।

(घ) विद्यानन्दपर पूर्ववर्ती जैन ग्रन्थकारोंका प्रभाव

आ० विद्यानन्दपर जिन पूर्ववर्ती ग्रन्थकार जैनाचार्योंका विशेष प्रभाव पड़ा है उनमें उल्लेखनीय निम्न आचार्य हैं—

१ गृद्धापिच्छाचार्य (उमास्वाति), २ समन्तभद्रस्वामी, ३ श्रीदत्त, ४ सिद्धसेन, ५ पात्रस्वामी, ६ भट्टकलङ्कदेव और ७ कुमारनन्दि भट्टारक।

१. गृद्धपिच्छाचार्य—यह विक्रमकी पहली शतीके प्रभावशाली विद्वान् हैं^१। तत्त्वार्थसूत्र इनकी अमर रचना है। इसमें जैन तत्त्वों (जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, स्रवर, निर्जरा और मोक्ष इन सात) का और उनके अविगमोपाय प्रमाण, नय तथा प्रमाणके प्रत्यक्ष-परोक्षरूप दो भेदों और नयोंके नैगम, सप्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवंभूत इन सात भेदोंका सैद्धान्तिक और दार्शनिक प्रतिपादन किया गया है। विभिन्न स्थलोंमें 'धर्मास्तिकाशभाषात्', 'तन्निर्गन्धाधिगमाद्' जैसे सूत्रोंद्वारा तर्कका भी समावेश हुआ है। यह दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों परम्पराओंमें कुछ पाठभेदके साथ समानरूपमें मान्य हैं और दोनों ही सम्प्रदायके विद्वानोंने इसपर अनेक टीकाएँ लिखी हैं। उनमें आ० पूज्यपादकी तत्त्वार्थवृत्ति (सर्वार्थसिद्धि), अकलङ्कदेवका तत्त्वार्थवार्तिक, प्रस्तुत आप्तपरीक्षाकार आ० विद्यानन्दका तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (सभाष्य), श्रुतमागसूत्रकी तत्त्वार्थवृत्ति और श्वेताम्बर परम्परामें प्रसिद्ध तत्त्वार्थभाष्य ये पाँच टीकाएँ तत्त्वार्थसूत्रकी विशाल, विशिष्ट और महत्त्वपूर्ण व्याख्याएँ हैं। विद्यानन्दने अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें इसके सूत्रोंको बड़े आदरके साथ उद्धृत किया है। और प्रस्तुत 'आप्तपरीक्षा'का भव्य प्रासाद तो इसके 'मोक्षमागस्य नेतारम्' आदि मङ्गलाचरण पद्यपर खड़ा किया गया है। ग्रन्थकारने अपने ग्रन्थोंमें सिर्फ एक ही जगह (तत्त्वार्थश्लोकवा० पृ० ६ पर) इन आचार्योंका 'गृद्धपिच्छाचार्य' नाममें उल्लेख किया है और सबत्र 'सूत्रकार' जैसे आदरवाची नामसे ही उनका उल्लेख हुआ है।

२. समन्तभद्रस्वामी—ये विक्रमकी दूसरी-तीसरी शतीके महान् आचार्य हैं^२। ये वीरशासनके प्रभावक, सम्प्रसारक और स्वाम युगके प्रवर्तक हुए हैं। अकलङ्कदेवने इन्हें कालकालमें स्याद्वादरूपी पुण्यादिके तीर्थका प्रभावक बनलाया है^३। आचार्य

१ देखो, तत्त्वार्थश्लो० पृ० २४०, २४२, २४४ आदि।

२ देखो, मुष्तास्वा०का 'स्वामी समन्तभद्र'। प० सुखलालजी इन्हें भाष्यको स्वोपज्ञ माननेके कारण विक्रमकी तीसरीमें पाचवीं शतीका अनुमानित करते हैं (ज्ञानबिन्दुकी प्रस्तावना)।

३ स्वामीसमन्तभद्र और न्यायदी० प्रस्तावना पृ० ८२। ४ अष्टश० पृ० २।

जिनसेनने इनके वचनोंको भ० वीरके वचनतुल्य प्रकट किया है^१ और एक शिलालेखमें^२ तो भ० वीरके तीथकी हजारगुनी वृद्धि करनेवाला भी उन्हें कहा है। वास्तवमें स्वामी-समन्तभद्रने वीरशासनकी जो महान् सेवा की है वह जैनवाङ्मयके इतिहासमें सदा स्मरणीय एवं अमर रहेगी। आप्तमीमांसा (देवागम), युक्त्यनशासन, स्वयंभूस्तोत्र, रत्नकरण्डश्रावकाचार और जिनशतक (जिनस्तुतिशतक ये पांच उपलब्ध कृतियाँ इनकी प्रसिद्ध हैं। आ० विद्यानन्दने इनकी आप्तमीमांसा (देवागम) पर अलङ्कृतदेवकी अष्टशतीको समाविष्ट करते हुए आठ हजार प्रमाण 'अष्टमहस्त्री' टीका लिखी है जिसे आप्तमीमांसांलंकार और देवागमालंकार भी कहा जाता है। इनके दूसरे ग्रन्थ युक्त्यनुशासनपर भी आ० विद्यानन्दने 'युक्त्यनुशासनालङ्कार' नामक मध्यमपरिमाणकी अत्यन्त विशद टीका रची है। ग्रन्थकारने अपने सभी ग्रन्थोंमें इनकी देवागम, युक्त्यनुशासन और स्वयंभूस्तोत्र इन दार्शनिक कृतियोंके उद्धरण दिये हैं। श्लोकवार्त्तिक पृ० ४६७ में इनके उपासक ग्रन्थ रत्नकरण्डश्रावकाचारका भी प्रायः अनुसरण किया है^३।

३. श्रीदत्त—इनका आ० विद्यानन्दने तत्त्वाथश्लोकवार्त्तिक (पृ० २८०) में निम्न प्रकारसे उल्लेख किया है:—

“पूर्वाचार्योऽपि भगवानमुमेव द्विविधं जल्पमावेदितवानित्याह—

द्विप्रकारं जगौ जल्प तत्त्व-प्रातिभगोचरम् । त्रिषष्टिर्वादिनां जेता श्रीदत्तो जल्पनिर्णयः ॥ ४५ ॥ ”

इसके पहले विद्यानन्दने यह प्रतिपादन किया है^४ कि वादके दो भेद हैं—१ वीतरागवाद और २ आभिमानिकवाद। वीतरागवाद तत्त्वजिज्ञासुओंमें होता है और उसके

१ हरि. पु० १-३०। २ बेलूरताल्लुकेका शि० न० १७।

३ तुलना कीजिए—

त्रमहतिपरहरणार्थं चोद्रेऽपिशितप्रमादपरिहृतये ।

मद्यं च वर्जनीयं जिनचरणौ शरणमुपयातैः ॥

अल्पफलबहुविघातान्मूलकमार्द्राणि शृङ्गवेराणि ।

नवनीतनिम्बकुसुमं कैतकमित्येवमवहंयम् ॥

यदनिष्टं तद्व्रतयेद्यच्चानुपसेव्यमेतर्दापि जह्यात् ।

आभिसन्धिकृता विरतिर्विषयाद्योग्याद्व्रतं भवति ॥”

—रत्नक० श्राव० श्लो० ८४, ८५, ८६।

“भोगपरिभोगमख्यान पञ्चविधम्, त्रसघातप्रमादबहुवधानिष्ठानुपसेव्यविषयभेदात् । तत्र मधु-मांस त्रमवातज तद्विषयं स्वधेदा विरमणं विशुद्धिदम् । मद्य प्रमादनिमित्त तद्विषयं च विरमणं संविधेयम्, अन्यथा तदुपसेवनकृतः प्रमादात्सकलव्रतविलोपप्रसङ्गः । केतक्यत्रुं नपुष्पादिमाल्य जन्तुप्राणं शृङ्गधेरमूलकाद्र हरिद्रानिम्बकुसुमादिकमुपदेशकमनन्तकायन्यपदेशं च बहुवध तद्विषयं विरमणं नित्य ध्रैयं, श्रावकत्वविशुद्धिहेतुत्वात् । यानवाहनादि यद्यस्यानिष्टं तद्विषयं परिभोगविरमणं यावज्जीवं विधेयम् । चित्रवस्त्राद्यनुपसेव्यमसत्यशिष्टमेव्यत्वात्, तदिष्टमपि परित्याज्यं शश्वदेव ।” —तत्त्वार्थश्लो० पृ० ४६७।

४ देखो, तत्त्वार्थश्लो० पृ० २८०।

वादी तथा प्रतिवादी दो अङ्ग हैं। तथा आभिमानिक वाद जिगीषुओंमें होता है और उसके वादी, प्रतिवादी, सभापति और प्राश्निक ये चार अङ्ग हैं। इस आभिमानिक-वादके भी दो भेद हैं— १ तात्त्विकवाद और २ प्रातिभवाद। अपने इस प्रतिपादनको प्रमाणित करनेके लिये उन्होंने उक्त उल्लेख किया है। उसमें कहा गया है कि पूर्वोक्त भगवान् श्रीदत्तने भी अपने जल्पनिर्णयमें वही दो प्रकारका जल्प—वाद बतलाया है— १ तात्त्विक और २ प्रातिभ। उक्त उल्लेखमें विद्यानन्दने इन्हें '६३ वादियोंका जेता' भी कहा है। इससे प्रतीत होता है कि 'जल्पनिर्णय' नामक महत्वपूर्ण ग्रन्थके कर्ता और ६३ वादियोंके जेता श्रीदत्ताचार्य बहुत प्रभावशाली वादी और तार्किक हुए हैं तथा वे विद्यानन्दके बहुत पहले हो चुके हैं। आदिपुराणकार आचार्य जिनसेन (वि० की ६ वीं शताब्दि) ने^१ भी आदिपुराणके आरम्भमें इनका सश्रद्ध स्मरण किया है और उन्हें वादिगणोंका प्रभेदन करनेवाला सिंह लिखा है। आचार्य पूज्यपादने अपने जैनेन्द्रव्याकरणके 'गुणे श्रीदत्तस्य स्त्रियाम् । १-४-३४' सूत्रद्वारा एक श्रीदत्तका समुल्लेख किया है^२। यदि ये श्रीदत्त प्रस्तुत श्रीदत्त हों तो ये पूज्यपाद (वि० की छठी शताब्दी)में भी पूर्ववर्ती ज्ञात होंगे। चार आरातीय अचार्योंमें भी एक श्रीदत्तका नाम है जिनका समय बीरनिर्वाणमं० ७०० (वि० सं० २३०) के लगभग बतलाया जाता है^३। श्रद्धेय पं० नाथूरामजी प्रेमीकी सम्भावना है कि ये आरातीय श्रीदत्त जल्पनिर्णयके कर्ता श्रीदत्तसे भिन्न होंगे। आ० अकलङ्कदेवने अपने 'सिद्धिनिश्चय'में एक 'जल्पसिद्धि' नामका प्रस्ताव रखा है और उसमें छलादिदूषण रहित जल्पको वाद बतलाकर दोनोंका एक प्रकट किया है तथा विद्यानन्दके^४ उल्लेखानुसार उसमें उन्होंने तात्त्विक वादमें जय कही है। अतः सम्भव है कि श्रीदत्तके जल्पनिर्णयका अकलङ्कके 'जल्पसिद्धि' प्रस्तावपर प्रभाव हो। इस तरह आ० श्रीदत्तका समय वि० की तीसरीसे पांचवीं शताब्दीका मध्यकाल जान पड़ता है।

४. सिद्धसेन—स्वामी समन्तभद्रके बाद और अकलङ्कदेवके पूर्व इनका उदय हुआ है। ये जैन परम्पराके प्रभावशाली जैन तार्किक हैं। ये जैनवाङ्मयमें सिद्धसेन दिवाकरके नामसे विशेष विश्रुत हैं^५। इनका 'सन्मतिमूत्र' नामका महत्वपूर्ण ग्रन्थ स्वामी समन्तभद्रकी आप्तमीमांसाकी तरह बहुत प्रसिद्ध है। इसमें उन्होंने स्वामी समन्तभद्रद्वारा प्रतिष्ठित स्याद्वाद और अनैकान्तवादका नयोंके विशद और विस्तृत विवेचन पूर्वक विभिन्न नयोंमें विभिन्न दर्शनोंका समावेश करके समर्थन किया है अर्थात् स्वामी समन्तभद्रने जो आप्तमीमांसामें निरपेक्ष नयोंको मिथ्या और सापेक्ष नयोंको सम्यक् बतलाकर अनैकान्तवादकी प्रतिष्ठा की है उसीका समर्थन आ० सिद्धसेन दिवाकरने अपने हेतुवादद्वारा इसमें किया है और एक-एक नयको लेकर खड़े हुए विभिन्न दर्शनोंके

१ 'श्रीदत्ताय नमस्तस्मै तपःश्रीदीप्तमूर्तये । कण्ठीरवायित येन प्रवादीभप्रभेदिने॥' १-४५ ।

२, ३, ४, 'जैनसाहित्य और इतिहास' पृ० ११०, १२० ।

५ "तत्रेह तात्त्विके वादेऽकलङ्कैः कथितो जयः ।

स्वपक्षासिद्धिरेकस्य निग्रहोऽन्यस्य वादिनः ॥ ४६ ॥" —तत्त्वार्थश्लो० पृ० २८१ ।

६ देखो, हरिभद्र (८ वीं, ९ वीं शताब्दी) कृत तत्त्वार्थवृत्ति पृ० २३ ।

ममन्वयकी अद्भुत प्रक्रिया प्रस्तुत की है। वास्तवमें जैनवाङ्मयमें जो उल्लेखनीय कृतियाँ हैं उनमें एक यह भी है। स्वामी वीरसेनने अपनी विशाल टीका धवलामें इसके वाक्योंको प्रमाणरूपमें प्रस्तुत किया है^१ और उसे 'सूत्र' रूपसे उल्लेखित किया है। अकलङ्कदेवने इनके इसी ग्रन्थगत केवलीके ज्ञान-दर्शन-अभेदवादकी, जो इन्हीं आ० सिद्धसेनद्वारा प्रतिष्ठित हुआ है, अपने तत्त्वार्थवार्तिक (पृ० २५७) में आलोचना की है। आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ० ३) में इनके इसी सन्मतिसूत्रके तीसरे काण्डगत "जो हेउवायपक्खम्मि" आदि ४५ वीं गाथा उद्धृत की है। एक दूसरी जगह (तत्त्वार्थश्लो० पृ० ११४) 'जावदिया वयण्वहा तावदिया होति खयवाया' (सन्म० ३-४७) गाथाका संस्कृत रूपान्तर भी दिया है। न्यायावतार और द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशतिका ये दो ग्रन्थ भी इन्हीं सिद्धसेनके समझे जाते हैं। परन्तु ये तीनों ग्रन्थ एक-कर्तृक प्रतीत नहीं होते। न्यायावतारमें धर्मकीर्ति (ई० ६३५) के प्रमाणवार्तिक और न्यायबिन्दुगत शब्द और अर्थका अनुसरण पाया जाता है^२। इसके अलावा, कुमारिल^३ और पात्रस्वामी^४ का भी अनुसरण किया गया है। और ये तीनों विद्वान् ईसाकी सातवीं शताब्दीके माने जाते हैं। अतः न्यायावतार और उसके कर्ताका उनके बादका अर्थात् ८ वीं शतीका होना चाहिए। अकलङ्कदेवने सन्मतिसूत्रगत केवलीके ज्ञान-दर्शनोपयोगके अभेदवादका खण्डन किया है और पूज्यपादने केवल पूर्वागत केवलीके ज्ञानदर्शनोपयोगके युगपत्वादका समर्थन किया है—उन्होंने अभेदवादका खण्डन नहीं किया। यदि अभेदवाद पूज्यपादके पहले प्रचलित हो गया होता तो उनके द्वारा उसका आलोचन सम्भव था। अतः सन्मतिसूत्र और उसके कर्ताका समय अकलङ्क (७ वीं शती) और पूज्यपाद (६ वीं शती) का मध्यवर्ती होना चाहिए अर्थात् ६ वीं का उत्तरार्ध और ७ वीं का पूर्वार्ध (ई० ५७५ से ६५०) उनका समय मानना चाहिए। तीसरी द्वात्रिंशतिकाके १६ वे पद्यका पहला चरण पूज्यपाद (६ वीं शती) की सर्वार्थसिद्धिमें उद्धृत है। दूसरे, सन्मतिसूत्रमें केवलदर्शन तथा केवलज्ञानके अभेदवादका प्रतिपादन है और द्वात्रिंशतिकाओंमें उनके युगपत्वादका समर्थन है^५ जो पूर्वागत है। अतः इन दोनों कृतियोंमें विरोध तथा विभिन्न काल है—सन्मतिसूत्र पूज्यपादके उत्तरवर्ती रचना है और द्वात्रिंशत्काँ (सब नहीं—प्रायः कुछ) उनके पूर्ववर्ती कृतियाँ हैं। इसके सिवाय

१ देखो, धवला, पहली जिल्द पृ० १२, ८०, १४६।

२ (क) 'न प्रत्यक्षपरोक्षाभ्यां मेयम्यान्यस्य सम्भवः।

तस्मात् प्रमेयद्विवेन प्रमाणद्वित्वमिष्यते ॥'—प्रमाणवा० ३-६३।

'प्रत्यक्षं च परोक्षं च द्विधा मेयविनिश्चयान् ॥'—न्यायाव० श्लो० १।

(ख) 'कल्पनापोढमभ्रान्त प्रत्यक्षम्'—न्यायबिन्दु पृ० ११।

'अनुमानं तदभ्रान्तं प्रमाणत्वात् समक्षवत् ॥'—न्यायाव० श्लो० २।

३ देखो, कुमारिलका और न्यायावतारका प्रमाणशृङ्खलागत 'वाचवर्जित' विशेषण।

४ देखो, पात्रस्वामीकी 'अन्यथानुपपन्नत्व' इत्यादि कारिका और न्यायावतारकी 'अन्यथानुपपन्नत्व हेतोर्लक्षणीरितम्' कारिकाकी तुलना। ५ देखो, धत्तीसी २-२७, २-३०, १-३२।

न्यायावतार और सन्मतिसूत्र इन दोनोंका भी द्वात्रिंशत्काओंके साथ विरोध है। प्रकट है कि न्यायावतार और सन्मतिसूत्रमे मति और श्रुत दोनोंको अभिन्न नहीं बतलाया—दोनों वहाँ भिन्नरूपमें हा निर्दिष्ट है। परन्तु निश्चयद्वा. (१६) मे मति और श्रुत दोनोंको अभिन्न प्रतिपादन किया गया है^१। यदि ये तीनों कृतियां एक व्यक्तिकी होतीं तो उनमे परस्पर विरुद्ध प्रतिपादन न होता। मालूम होता है कि यह बात प्रज्ञानयन पं० सुखलालजीकी दृष्टिमे भी आयी है और इसलिये उन्होंने उसके समन्वयका प्रयास करते हुए लिखा है कि 'यद्यपि दिवाकरश्रीने अपनी बत्तीसी (निश्चय. १६) मे मति और श्रुतके अभेदको स्थापित किया है फिर भी उन्होंने चिरप्रचलित मति-श्रुतके भेदकी सर्वथा अवगणना नहीं की है। उन्होंने न्यायावतारमें आगम प्रमाणको स्वतंत्ररूपसे निर्दिष्ट किया है। जान पड़ता है इस जगह दिवाकरश्रीने प्राचीन परम्पराका अनुसरण किया है और उक्त बत्तीसीमे अपना स्वतंत्र मत व्यक्त किया है^२।' परन्तु उनका यह समन्वय बुद्धिको नहीं लगता। कोई भी स्वतन्त्र विचारक अपने स्वतन्त्र विचारको प्राचीन परम्पराकी अवगणनाके भयमे एक जगह उसका त्याग और दूसरी जगह अत्याग नहीं कर सकता। आ० विद्यानन्दने श्लोकवार्तिकमे प्रत्यभिज्ञानके दो भेद प्रतिपादन किये हैं और यह उनका स्वतन्त्र विचार है—अकलङ्कदेव आदिमे उनका यह भिन्न मत है। परन्तु उन्होंने प्राचीन परम्पराकी अवगणनाके भयसे किसी कृतिये अपने इस स्वतन्त्र विचारको नहीं छोड़ा है—उनके अपने दूसरे ग्रन्थों (अष्टसहस्री आदि) मे भी प्रत्यभिज्ञानके दो ही भेद प्रतिपादित हैं। अतः दिवाकरश्री अपने स्वतन्त्र विचारको सब जगह एकरूपमे ही रखनेके लिये स्वतन्त्र थे। अतः उक्त तीनों ग्रन्थ एक सिद्धसेनकृत मालूम नहीं होते—उन्हें विभिन्नकालवर्ती तीन सिद्धसेनोक्त अथवा तीन विद्वानोक्त होने चाहिये। इसमे 'न्यायावतार'को सन्मति सूत्रकार सिद्धसेनकी रचना माननेमे जो असङ्गति और वेमेलपना आता है वह नहीं आवेगा। विद्वानोंको इसपर मृदु और निष्पक्ष विचार करना चाहिये।

५. पात्रस्वामी—इनका दूसरा नाम पात्रकेसरी भी है। ये बौद्ध विद्वान् दिङ्नाग (३४५-४२५ ई०) के उत्तरवर्ती और अकलङ्कदेव (७ वीं शतीके) पूर्ववर्ती अर्थात् छठी, सातवीं शताब्दीके प्रौढ विद्वानाचार्य हैं। इन्होंने दिङ्नागके त्रिलक्षण हेतुका खण्डन करनेके लिये 'त्रिलक्षणकदर्थन' नामका महत्वपूर्ण तर्कग्रन्थ रचा है, जो आज अनुपलब्ध है और जिसके उद्धरण तत्त्वसंग्रहादि विविध ग्रन्थोंमें पाये जाते हैं। त्रिलक्षण हेतुका खण्डन करनेवाली 'अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्।' आदि सुप्रसिद्ध कारिका इन्हींकी है। अकलङ्कदेवने इस कारिकाको न्यायविनिश्चय (का० ३२३ के रूप) में दिया है और मिद्धिविनिश्चयके 'हेतुलक्षणसिद्धि' नाम के छठवें प्रस्तावके आरम्भमें उसे स्वामी (पात्रस्वामी) का 'अमलालोढ पद' कहा है। बौद्धविद्वान् शान्तरक्षितने भी अपने तत्त्वसंग्रहमें उसे तथा उनकी कितनी ही दूसरी कारिकाओंको

‘पात्रस्वामी’ के मतरूपसे दी हैं^१। आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवात्तिक पृ० २०३ पर ‘तथाह’ और पृ० २०५ में ‘हेतुलक्षणं वार्तिककारेणैवमुक्तं’ तथा प्रमाण-परीक्षा पृ० ७२ में ‘तथोक्तं’ शब्दोंके साथ उक्त कारिकाको दिया है। अन्य कितने ही ग्रन्थकारोंने भी इस कारिकाको अपने ग्रन्थोंमें उद्धृत किया है^२। न्यायवतारकार आ० सिद्धसेनने तो उक्त कारिकाको सामने रखकर अपने न्यायवतारकी ‘अन्यथानुपपन्नत्वं हेतुलक्षणमीरितम्’ आदि २२ वीं कारिकाके पूर्वार्द्धका निर्माण ही नहीं किया, बल्कि ‘इरितम्’ शब्दके प्रयोगद्वारा उसकी प्रसिद्धि एवं अनुसरण भी ख्यापित किया है। इस तरह पात्रस्वामीकी उक्त कारिका सम्प्र जैनवाङ्मयमें सुप्रतिष्ठित हुई है। पात्रस्वामीकी दूसरी रचना पात्रकेसरीस्तोत्र (जिनेन्द्रगुणस्तुति) है जो एक स्तोत्रग्रन्थ है और जिसमें आप्तस्तुतिके वहाने सिद्धान्तमतका प्रतिपादन किया गया है। इसमें कुल ५० पद्य हैं जो अत्यन्त गम्भीर और मनोहर हैं। इसपर एक संस्कृत टीका भी है। इस टीकाके साथ यह स्तोत्र माणिक्यचन्द्रग्रन्थमालासे तत्त्वानुशासनादिग्रन्थमें प्रकाशित हो चुका है और केवल मूल प्रथमगुच्छकमें तथा मराठी अनुवाद सहित ‘श्रीपुरपाशर्वनाथस्तोत्र’ के साथ प्रकट हो गया है। संस्कृतटीकाकारने इस स्तोत्रका दूसरा नाम ‘बृहत्पञ्चनमस्कारस्तोत्र’ भी दिया है।

६. भट्टाकलङ्कदेव—ये विक्रमकी सातवीं शतीके महान् प्रभावशाली और जैनवाङ्मयके अतिप्रकाशमान उज्ज्वल नक्षत्र हैं। जैनसाहित्यमें इनका वही स्थान है जो बौद्ध-साहित्यमें धर्मकीर्त्तिका है। जैनपरम्परामें ये ‘जैनन्यायके प्रस्थापक’के रूपमें स्मृत किये जाते हैं। इनके द्वारा प्रतिष्ठित ‘न्यायमार्ग’ पर ही उत्तरवर्त्ती सम्प्र जैन तार्किक चले हैं। आगे जाकर तो इनका वह न्यायमार्ग ‘अकलङ्कन्याय’के नामसे ही प्रसिद्ध होगया। तत्त्वार्थवात्तिक, अष्टशती, न्यायविनिश्चय, लघ्वीयस्त्रय और प्रमाणग्रन्थ आदि इनकी अपूर्व और महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं। ये प्रायः सभी दार्शनिक कृतियाँ हैं और तत्त्वार्थवात्तिक-भाष्यको छोड़कर सभी गूढ़ एवं दुरतगाह हैं। अनन्तवीर्यादि टीकाकारोंने इनके पदोंकी व्याख्या करनेमें अपनेको असमर्थ बतलाया है। वस्तुतः अकलङ्कदेवका वाङ्मय अपनी स्वाभाविक जटिलताके कारण विद्वानोंके लिये आज भी दुर्गम और दुर्बोध बना हुआ है, जबकि उनपर टीकाएँ भी उपलब्ध हैं। विद्यानन्दने पद-पदपर इनका अनुसरण किया

१ देखो, का० १३६४ से १३७६ तककी १६ कारिकाएँ। तत्त्वसंग्रहकारने जिस शैलीसे इन १६ कारिकाओंको, जिनके मध्यमें ‘नान्यथानुपपन्नत्वं’ (१३६६) प्रसिद्ध कारिका भी है, वहाँ दिया है उससे ये सोलह कारिकाएँ ‘त्रिलक्षणकदर्थन’ में उद्धृत हुई प्रतीत होती हैं और इस लिये ये सब पात्रस्वामीकी ही कृति जान पड़ती है।—सम्पा०।

२ देखिये, अनन्तवीर्यकृत सिद्धिचि० टी० लि० पृ० ८६३९। धवला दे० पृ० १८२३, जैन-तर्कवा० पृ० १३२, सूत्रकृ० टी० २२२, प्रमाणमी० पृ० ४०, सन्मत्तिपूत्रटी० पृ० ६६ और २६६, स्वा० रत्नाव० पृ० २२१।

है। अकलङ्कदेवकी अष्टशतीके गहरे प्रकाशमें ही उन्होंने अष्टसहस्री निर्मित की है और उसके द्वारा अष्टशतीके पद-वाक्यों और सिद्धान्तोंका सबल समर्थन किया है। विद्यानन्दको यदि अकलङ्कदेवका तत्त्वार्थवार्तिक न मिलता तो उनके श्लोकवार्तिकमें वह विशिष्टता न आती जो उसमें है। अकलङ्कदेवको उन्होंने एक जगह 'महान् न्यायवेत्ता' तक कहा है^१। वस्तुतः अकलङ्कदेवके प्रति उनकी श्रद्धा और पूज्यबुद्धिके उनके ग्रन्थोंमें जगह जगह दर्शन होते हैं और सर्वत्र अकलङ्कदेवके सूत्रात्मक कथनपर किया गया उनका विशद भाष्य मिलता है। इसतरह आ. भट्टाकलङ्कदेवका उनपर असाधारण प्रभाव है और इस प्रभावमें ही उन्होंने अपनी अलौकिक प्रतिभाको जागृत किया है।

७. कुमारानन्द भट्टारक^२—ये अकलङ्कदेवके उत्तरवर्ती और आ० विद्यानन्द-के पूर्ववर्ती अर्थात् ८वीं, ९वीं शताब्दीके विद्वान् हैं। विद्यानन्दने इनका और इनके 'वादन्याय' का अपने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, प्रमाणपरीक्षा और पत्रपरीक्षामें नामोल्लेख किया है तथा वादन्यायसे कुछ कारिकाएं भी उद्धृत की हैं। एक जगह तो विद्यानन्दने इन्हे 'वादन्यायविचक्षण' भी कहा है^३। इससे उनका वादन्यायवैशारद्य जाना जाता है। इनका 'वादन्याय' नामका महत्वपूर्ण तन्त्रग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है, जिसके केवल उल्लेख ही मिलते हैं। बौद्ध विद्वान् धर्मकीर्त्तिने भी 'वादन्याय' नामका एक तर्क-ग्रन्थ बनाया है और जो उपलब्ध भी है। आश्चर्य नहीं, कुमारानन्दके वादन्यायपर धर्मकीर्त्तिके वादन्यायके नामकरणका असर हो और उमीसे उन्हें अपना वादन्याय बनानेकी प्रेरणा मिली हो।

(ङ) विद्यानन्दका उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंपर प्रभाव

अब हम आ० विद्यानन्दके उत्तरवर्ती उन ग्रन्थकार जैनाचार्योंका भी थोड़ा-सा परिचय दे देना आवश्यक समझते हैं जिनपर विद्यानन्द और उनके ग्रन्थाका स्पष्ट प्रभाव पड़ा है। वे ये हैं:—

१ माणिक्यनन्द, २ वादिराज, ३ प्रभाचन्द्र, ४ अभयदेव, ५ देवसूरि, ६ हेमचन्द्र, ७ अभिनव धर्मभूषण और ८ उपाध्याय यशोविजय आदि।

१. माणिक्यनन्द—ये नान्दसंघके प्रमुख आचार्योंमें है। विन्ध्यगिरिके शिलालेखोंमेंसे सिद्धरवस्तीमें उत्तरकी ओर एक स्तम्भपर जो विस्तृत शिलालेख उत्कीर्ण है और जो शक सं० १३२०, ई० सन् १३६८ का है उसमें नान्दसंघके जिन आठ आचार्योंका उल्लेख है उनमें आ० माणिक्यनन्दका भी नाम है^४। ये अकलङ्कदेवकी कृतियोंके भ्रमज्ञ और अध्येता थे। इनकी एकमात्र कृति 'परीक्षामुख' है। यह परीक्षामुख अकलङ्कदेवके जैनन्यायग्रन्थोंका दोहन है और जैनन्यायका अपूर्व तथा प्रथम गद्यसूत्र-

१ देखो, तत्त्वार्थश्लो० पृ० २७७। २ 'न्यायदीपिका' प्रस्तावना पृ० ८७।

३ 'कुमारानन्दिनश्चाहुर्वादन्यायविचक्षणाः।'—तत्त्वार्थश्लो० पृ० २८०।

४ देखो शि० नं० १०५ (२५४), शिलालेखसं० पृ० २००।

५ तथा—'विद्या-दामेन्द्र-पद्मामर-वसु-गुण-माणिक्यनन्दाङ्गारच।'।

ग्रन्थ है। यद्यपि अकलङ्कदेव जैनन्यायकी प्रस्थापना कर चुके थे और कारिकात्मक अनेक महत्वपूर्ण न्यायविषयक स्फुट प्रकरण भी लिख चुके थे। परन्तु गौतमके न्यायसूत्र, दिङ्नागके न्यायमुख, न्यायप्रवेश आदिकी तरह जैनन्यायको सूत्रबद्ध करनेवाला 'जैनन्यायसूत्र' ग्रन्थ जैनपरम्परामें अबतक नहीं बन पाया था। इस कमीकी पूर्ति सर्वप्रथम आ० माणिक्यनन्दिने अपना 'परीक्षामुखसूत्र' लिखकर की जान पड़ती है। उनकी यह अपूर्व अमर रचना भारतीय न्यायग्रन्थोंमें अपना विशिष्ट स्थान रखती है। प्रमेयरत्नमालाकार लघु अनन्तवीर्य (वि० ११वीं, १२वीं शती) ने तो इसे अकलङ्कके वचनरूप समुद्रको मथकर निकाला गया 'न्यायविद्यामृत'—न्यायविद्यारूप अमृत बतलाया है। वस्तुतः इसमें अकलङ्कदेवके द्वारा प्रस्थापित जैनन्याय, जो उनके विभिन्न न्यायग्रन्थोंमें विप्रकीर्ण था, बहुत ही सुन्दर ढंगसे प्रथित किया गया है। उत्तरवर्ती आ० वादि देवसूरिके प्रमाणनयतत्त्रालोकालङ्कार और आ० हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसा पर इसका अमिट प्रभाव है^२। वादि देवसूरिने तो इसका शब्दशः और अर्थशः पर्याप्त अनुमरण किया है। इस ग्रन्थपर आ० प्रभाचन्द्रने १२ हजार प्रमाण 'प्रमेयकमलमार्त्तण्ड' नामकी विशालकाय टीका लिखी है। इनके कुछ ही पीछे आ० लघु अनन्तवीर्यने प्रसन्न रचनाशैलीवाली 'प्रमेयरत्नमाला' नामकी मध्यम परिमाणयुक्त सुविशद् टीका लिखी है। इस प्रमेयरत्नमालापर भी अजितसेनाचार्यकी न्यायमणिदीपिका^३, पण्डिताचार्य चारुकीर्ति नामके एक अथवा दो विद्वानोंकी अर्थप्रकाशिका^४ और प्रमेयरत्नमालालङ्कार^५ ये तीन टीकाएँ उपलब्ध होती हैं और जो अभी अमुद्रित है। परीक्षामुखसूत्रके प्रथम सूत्रपर शान्तिवर्णकी भी एक प्रमेयकर्णिका^६ नामक अति लघु टीका पाई जाती है, यह भी अभी अप्रकाशित है।

आ० माणिक्यनन्दिका समय

यहाँ हमें आ० माणिक्यनन्दिके समय-सम्बन्धमें कुछ विशेष विचार करना इष्ट है। आ० माणिक्यनन्दि लघु अनन्तवीर्यके उल्लेखानुसार अकलङ्कदेव (७वीं शती) के वाङ्मयके मन्थनकर्ता हैं। अतः ये उनके उत्तरवर्ती और परीक्षामुखटीका (प्रमेयकमलमार्त्तण्ड) कार प्रभाचन्द्र (११वीं शती) के पूर्ववर्ती विद्वान् सुनिश्चित हैं। अब प्रश्न यह है कि इन तीन-सौ वर्षकी लम्बी अवधिका क्या कुछ संकोच हो सकता है? इस प्रश्नपर विचार करते हुए न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजीने लिखा है^७ कि 'इस लम्बी

१ "अकलङ्कवचोम्भोधेरुद्धधे येन धीमता।

न्यायविद्यामृतं तस्मै नमो माणिक्यनन्दिने ॥"—प्रमेयर. पृ. २।

अकलङ्कके वचनोसे 'परीक्षामुख' कैसे उद्भूत हुआ है, इसके लिये मेरा 'परीक्षामुखसूत्र और उसका उद्गम' शीर्षक लेख देखे, अनेकान्त वर्ष २, किरण ३-४ पृ० ११६-१२८। २ इन ग्रन्थोंकी तुलना कीजिये। ३, ४, ५, ६ देखो, प्रश० सं० पृ० १, ६६, ६८, ७२।

७ देखो, प्रमेयक० मा० प्रस्ता० पृ० ५।

अवधिको संकुचित करनेका कोई निश्चित प्रमाण अभी दृष्टिमें नहीं आया । अधिक सम्भव यही है कि ये विद्यानन्दके समकालीन हों और इसलिये इनका समय ई० १वीं शताब्दी होना चाहिए ।' लगभग यही विचार अन्य विद्वानोंका भी है ।'

मेरी विचारणा

१. अकलङ्क, विद्यानन्द और माणिक्यनन्दिके ग्रन्थोंका सूक्ष्म अध्ययन करनेसे प्रतीत होता है कि माणिक्यनन्दिने केवल अकलंकदेवके न्यायग्रन्थोंका ही दोहन कर अपना परीक्षामुख नहीं बनाया, किन्तु विद्यानन्दके प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा, तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिक आदि तत्कालीन ग्रन्थोंका भी दोहन करके उसकी रचना की है । नीचे हम दोनों आचार्योंके ग्रन्थोंके कुछ तुलनात्मक वाक्य उपस्थित करते हैं—

(क) आ. विद्यानन्द प्रमाणपरीक्षामें प्रमाणसे दृष्टसंसिद्धि और प्रमाणभाससे दृष्टसंसिद्धिका अभाव बतलाते हुए लिखते हैं—

‘प्रमाणाद्विष्टसंसिद्धिरन्यथाऽतिप्रसङ्गतः ।’—पृ० ६३ ।

आ. माणिक्यनन्दि भी अपने परीक्षामुखमें यही कहते हैं—

‘प्रमाणादयंसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्ययः ।’—पृ० १ ।

(ख) विद्यानन्द प्रमाणपरीक्षामें ही प्रामाण्यकी जाँचको लेकर निम्न प्रतिपादन करते हैं—

‘प्रामाण्यं तु स्वतः सिद्धमभ्यासात्परतोऽन्यथा ।’—पृ० ६३ ।

माणिक्यनन्दि भी परीक्षामुखमें यही कथन करते हैं—

‘तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्च ।’—१-१३ ।

(ग) विद्यानन्द ‘योग्यता’ की परिभाषा निम्न प्रकार करते हैं—

‘योग्यताविशेषः पुनः प्रत्यक्षरूपेण स्वावरणक्षानावरणक्षयोपशमविशेष एव ।’

—प्रमाणपृ० पृ० ६७ ।

‘स चात्मविशुद्धिविशेषो ज्ञानावरणक्षयान्तरायक्षयोपशमभेदः स्वार्थप्रमितां शक्तिर्योग्यतेति च स्याद्वादिभिरभिधीयते ।’—प्रमाणपृ० पृ० ६२ ।

‘योग्यता पुनर्वेदनस्य स्वावरणक्षिच्छेदविशेष एव’—तत्त्वार्थश्लोक. पृ० २४३ ।

माणिक्यनन्दि भी योग्यताकी उक्त परिभाषाको अपनाने हुए लिखते हैं—

‘स्वावरणक्षयोपशमलक्षणयोग्यतया हि प्रतिनियतमर्थं व्यवस्थापयति ।’—परीक्षामु० २-३ ।

(घ) ऊहाज्ञानके सम्बन्धमें विद्यानन्द कहते हैं—

‘तद्योहस्यापि समुद्भूता भूयःप्रत्यक्षानुपलम्भसामग्री बहिरङ्गनिमित्तभूताऽनुमन्यते तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वादूहस्य ।’—प्रमाणपृ० पृ० ६७ ।

माणिक्यनन्दि भी यही कहते हैं—

“उपलम्भानुपलम्भनिमित्तं व्याप्तिज्ञानमूहः ।

इदमस्मिन्सत्येव भवत्यसति न भवत्येवेति च ।

यथाऽग्नावेव धूमस्तदभावे न भवत्येवेति च ।”

—परीक्षा० ३-११, १२, १३ ।

(क) विद्यानन्दने अक्लङ्क आदिके द्वारा प्रमाणसंग्रहादिमें प्रतिपादित हेतु-भेदोंके संक्षिप्त और गम्भीर कथनका प्रमाणपरीक्षामें जो विशद भाष्य किया है उसका परीक्षामुखमें प्रायः अधिकांश शब्दशः और अर्थशः अनुसरण है ।

इससे ज्ञात होता है कि माणिक्यनन्दि विद्यानन्दके उत्तरकालीन है और उन्होंने विद्यानन्दके ग्रन्थोंका भी खूब उपयोग किया है ।

२. वादिराजसूरि (ई० स० १०२५) ने न्यायविनिश्चयविवरण और प्रमाण-निर्णय ये दो न्यायके ग्रन्थ बनाये हैं और यह भी सुनिश्चित है कि न्यायविनिश्चय-विवरणके समाप्त होनेके तुरन्त बाद ही उन्होंने प्रमाणनिर्णय बनाया है^१ । परन्तु जहाँ आ. विद्यानन्दके ग्रन्थवाक्योंके उद्धरण इनमें पाये जाते हैं^२ वहाँ माणिक्यनन्दि-के परीक्षामुखके किसी भी सूत्रका उद्धरण नहीं है । यदि माणिक्यनन्दि विद्यानन्दके समकालीन अथवा वादिराजके बहुत पूर्ववर्ती होते तो वादिराज विद्यानन्दकी तरह माणिक्यनन्दिके वाक्योंका भी अवश्य उद्धरण देते । इसमें यह कहा जा सकता है कि आ. माणिक्यनन्दि आ. वादिराजके बहुत पूर्ववर्ती नहीं हैं—सम्भवतः वे उनके आस-पास समसमयवर्ती हैं और इसलिये उनके ग्रन्थोंमें परीक्षामुखका कोई प्रभाव दृष्टिगोचर नहीं होता ।

३. मुनि नयनन्दिने अपभ्रंशमें एक ‘सुदंसणचरित’ लिखा है, जिसे उन्होंने धारामे रहते हुए भोजदेवके राज्यमें वि. सं. ११००, ई. सन् १०४३ में बनाकर समाप्त किया है । इसकी प्रशस्तिमें^३ उन्होंने अपनी गुर्वावली भी दी है और उसमें

१ ‘तन्निर्णयानुपयोगिनः स्मरणादेः पश्चादपि किमर्थं निरूपणमिति चेदनुमानमेवेति ब्रूमः । निवेदयिष्यते चेत्तत् पश्चादेव शास्त्रान्तरे (प्रमाणनिर्णये) ।’—न्यायवि० वि. लि. प. ३०६ । २ देखो, न्यायवि. वि. लि. प. ३१ ।

३ इस प्रशस्तिकी ओर मेरा ध्यान मित्रवर पं० परमानन्दजी शस्त्रीने खींचा है और वह मुझे अपने पाससे दी है । मैं उसे साभार यहाँ दे रहा हूँ—

प्रशस्ति—जिण्णदास्स वीरस्स तित्थं महंते । महाकुंदकुंदंण एतं मंते ।

सुण्णकाहिहाणो तहा पोमणंदि । खमाजुत्त सिद्धंतउ विसहणंदी ॥

जिण्णिदागमाहासणो एयचित्तो । तवारणद्वीए लद्धीयजुत्तो ।

णरिंदामरिंदेहि सोणंदवंती । हुऊतस्स सीसो गणो रामणंदी ॥

महापण्डउ तस्स माणिक्कणंदी । भुजंगप्पहाऊ इमो णाम छंदी ।

छत्ता—पढमसीसु तहो जायउ जगविक्खायउ मुणि णयणंदि अणिंदउ ।

चरित सुदंसणणाहहो तेण अवाहहो विरइउ बुहअहिणंदिउ ।

अपना विद्यागुरु माणिक्यनन्दिको बतलाया है तथा उन्हें महापण्डित और अपनेको उनका विद्याशिष्य प्रकट किया है। प्रशस्तिमें उन्होंने यह भी बतलाया है कि धारानगरी उस समय विद्वानोंके लिये प्रिय थी अर्थात् विद्याभ्यासके लिये विद्वान् दूर-दूरसे आकर वहाँ रहते थे और इस लिये वह विद्वानोंकी केन्द्र बनी हुई थी। प्रशस्तिगत वह गुर्वावली इस प्रकार है—

आ० कुन्दकुन्दकी आम्नायमें

पद्मनन्दि

वृषभनन्दि (सम्भवतः चतुर्मुखदेव)

रामनन्दि

माणिक्यनन्दि (महापण्डित)

नयनन्दि (सुदंशणचरिउके कर्ता)

आ० प्रभावन्द्र इन नयनन्दि (ई० १०४३) के समकालीन हैं, क्योंकि उन्होंने भी धारा (मालवा) में रहते हुए राजा भोजदेवके राज्यमें आ० माणिक्यनन्दिके परीक्षामुख-पर प्रमेयकमलमार्त्तण्ड नामक विस्तृत टीका लिखी है^१ और प्रायः शेष कृतियाँ भोजदेव* (वि० सं० १०७५ से १११०, ई० सन् १०१८ से १०५३) के उत्तराधिकारी धारानरेश

आरामगामपुरवरणिवेसे । सुपसिद्ध अशतो णामदेसे ।
सुरवइपुरि व्व विबुहयणइट्ट । तहिं अत्थि भारणयरी गरिट्ट ।
रणउद्धवर अरिवरसेलवज्ज । रिद्धि देवामुर जणि चोल रज्ज ।
तिहुवणणारायण सिरिणिकेउ । तहिं णरवइपुंगम, भोयदेउ ।
माणिगणयहइसियरविगभच्छ । तहिं जिणहरु पडपि विहारु अत्थि ।
णिवविक्कमकालहो ववगणसु । एयारह (११००) संवच्छरसणसु ।'

‘एत्थ सुदंशणचरिए पंचणमोक्कारफलपयासयरे माणिक्यणदित्तइविज्जसीसुणयणदिण ।
रइए’... । संधि १२ ।’

१ देखो, प्रमेयक. मा. का समाप्ति-पुष्पिकावाक्य । २ श्रीचन्द्रने महाकवि पुष्पदन्तके महापुराणका टिप्पण भोजदेवके राज्यमें वि० सं० १०८० में रचा है । तथा भोजदेवके वि० सं० १०७६ और वि० सं० १०७६ के दो दानपत्र भी मिले हैं । अतः भोजदेवकी पूर्वचधि वि० सं० १०७५ होना चाहिए, और उनकी मृत्यु वि० सं० १११० के लगभग सम्भावना की जाती है, क्योंकि भोजदेवके उत्तराधिकारी जयसिंहदेवका वि० सं० १११२ का एक दानपत्र मिला है । देखो विश्वेश्वरनाथ रेडकृत ‘राजाभोज’ पृ० १०२-१०३ । इसलिये उनकी उत्तराधधि वि० सं० १११० है और इस तरह राजा भोजदेवका समय वि० सं० १०७५ से १११० (ई० सन् १०१८ से ई० १०५३) माना जाता है ।

जयसिंहदेवके^१ राज्यमें बनाई हैं। इसका मतलब यह हुआ कि प्रमेयकमलमार्त्तण्ड भोजदेवके राज्यकालके अन्तिम वर्षों—अनुमानतः वि० सं० ११०० से ११०७, ई० १०४३ से १०५०—की रचना होनी चाहिए। और यह प्रकट है कि प्रभाचन्द्र इस समय तक राजा भोजदेवद्वारा अच्छा सम्मान और यश प्राप्त कर चुके थे^२ और इसलिये उस समय ये लगभग ४० वर्षके अवश्य होंगे। यदि शेष रचनाओंके लिए उन्हें ३० वर्ष भी लगे हों तो उनका अस्तित्व वि० सं० ११३७ (ई० सन् १०८०) तक पाया जा सकता है। अतः प्रभाचन्द्रका समय वि० सं० १०६७ से ११३७ (ई० सन् १०१० से १०८०) अनुमानित होता है^३।

विभिन्न शिलालेखोंमें प्रभाचन्द्रके पद्मनन्दि सैद्धांत^४ और चतुर्मुखदेव^५ ये दो गुरु बतलाये गये हैं और प्रमेयकमलमार्त्तण्ड तथा न्यायकुमुदकी अन्तिम प्रशस्तियोंमें पद्मनन्दि सैद्धान्तका ही गुरुरूपमें उल्लेख है। हाँ, प्रमेयकमलमार्त्तण्डकी प्रशस्तिमें परीक्षामुखसूत्रकार माणिक्यनन्दिका भी उन्होंने गुरुरूपसे उल्लेख किया है^६। कोई आश्चर्य नहीं, नयनन्दिके द्वारा उल्लिखित और अपने विद्यागुरुरूपसे स्मृत माणिक्यनन्दि ही परीक्षामुखके कर्ता और प्रभाचन्द्रके न्यायविद्यागुरु हों। नयनन्दिने अपनेको उनका विद्या-शिष्य और उन्हें महापण्डित घोषित किया है, जिससे प्रतीत होता है कि वे न्याय-शास्त्र आदिके महाविद्वान् होंगे और उनके कई शिष्य रहे होंगे। अतः सम्भव है प्रभाचन्द्र, माणिक्यनन्दिकी प्रख्याति सुनकर दक्षिणसे धारानगरीमें, जो उस समय आजकी काशीकी तरह समस्त विद्याओं और विद्वानोंकी केन्द्र बनी हुई थी और राजा भोजदेवका विद्या-प्रेम सर्वत्र प्रसिद्धि पा रहा था, उनसे न्याय-शास्त्र पढ़नेके लिये आये हों और पीछे वहाँके विद्याव्यासङ्गमय वातावरणसे प्रभावित होकर वहीं रहने लगे हों अथवा वहाँके वाशिदा हों तथा बादमें गुरु माणिक्यनन्दिके परीक्षामुखकी टीका लिखनेके लिये प्रोत्साहित तथा प्रवृत्त हुए हों। जब हम अपनी इस सम्भावनाको लेकर आगे बढ़ते हैं तो उसके प्रायः सब आधार भी मिल जाते हैं।

पहला आधार तो यह है कि प्रभाचन्द्रने परीक्षामुख-टीका (प्रमेयकमलमार्त्तण्ड) को आरम्भ करते हुए लिखा है^७ कि 'मैं अल्पज्ञ माणिक्यनन्दिके चरणकमलोंके प्रसाद-से इस शास्त्रको बनाता हूँ। क्या छोटा-सा झरोखा सूर्यकी किरणोंद्वारा प्रकाशित

१ ये वि० सं० १११२ (ई० १०५४) के आसपास राजगढ़ीपर बटे थे। देखो, रेड क्ल 'राजा भोज' पृ० १०३। २ देखो, शि० नं० ५५ (६६)। ३ इस समयको माननेसे वि० सं० १०७३ से रचे गये अमितगतिके संस्कृत पंचसंग्रहके पद्यका तत्वावृत्तिपदविवरणमें उल्लेख होना भी असंभव नहीं है। ४ शि० नं० ४० (६४)। ५ देखो, शि० नं० ५५ (६६)। ६ देखो, प्रशस्तिपद्य नं० ३।

७ 'शास्त्रं करोमि वरमल्पतरावबोधो माणिक्यनन्दिपदपङ्कजसत्प्रसादान्।

अर्थ न कि स्फुटयति प्रकृतं लघीयल्लोकस्य भानुकरविम्फुरिताद्गवाक्षः॥'

—श्लोक २।

हो जानेसे लोगोंके इष्ट अर्थका प्रकाशन नहीं करता ? अर्थात् अवश्य करता है ।' इससे प्रतीत होता है कि उन्होंने गुरु माणिक्यनन्दिके चरणोंमें बैठकर परीक्षामुख और समस्त इतर दर्शनोंको, जिनके माणिक्यनन्दि प्रभाचन्द्रके शब्दोंमें 'अर्णव' थे पढ़ा होगा और उससे उनके हृदयमें तद्गत अर्थका प्रकाशन हो गया होगा और इसलिये उनके चरणप्रसादसे उसकी टीका करनेका उन्होंने साहस किया होगा । गुरुकी कृतिपर शिष्य द्वारा टीका लिखना वस्तुतः साहसका कार्य है और उनके इस साहसको देखकर सम्भवतः उनके कितने ही साथी स्पर्धा और उपहास भी करते होंगे और जिसकी प्रतिध्वनि प्रारम्भके तीसरे^१, चौथे^२ और पांचवे^३ पद्योंमें भी स्पष्टतः प्रकट होती है ।

दूसरा आधार यह है कि प्रभाचन्द्रने टीकाके अन्तमें जो प्रशस्ति दी है उसमें माणिक्यनन्दिका गुरुरूपसे ही स्पष्टतया उल्लेख किया है और उनके आनन्द एवं प्रसन्नताकी वृद्धि-कामना की है^४ ।

तीसरा आधार यह है कि टीकाके मध्यमें एक स्थलपर प्रभाचन्द्रने 'इत्यभिप्रायो गुरुणां' शब्दोंद्वारा माणिक्यनन्दिको अपना गुरु स्पष्टतः प्रकट किया है और उनके अभिप्रायको प्रदर्शित किया है^५ ।

चौथा आधार यह है कि नयनन्दि, उनके गुरु महाप्रणित माणिक्यनन्दि और प्रभाचन्द्र इन तीनों विद्वानोंका एक काल और एक स्थान है ।

पांचवाँ आधार यह है कि प्रभाचन्द्रके पद्मनन्दि मैदान्त और चतुर्मुखदेव, जिन्हें बृषभनन्दि भी कहा जाता है, ये दो गुरु बतलाये जाते हैं और ये दोनों ही नयनन्दि (ई० १०४३) के सुदर्शनचरित्रमें भी माणिक्यनन्दिके पूर्व उल्लिखित हैं । अतः नयनन्धिके विद्यागुरु माणिक्यनन्दि, प्रभाचन्द्रके भी न्यायविद्यागुरु रहे होंगे और वे ही परीक्षामुख के कर्त्ता होंगे । एक व्यक्तिके अनेक गुरु होना कोई असंगत भी नहीं है । वादिराज सूरिके भी मत्तिसागर, हेमसेन और दयापाल ये तीन गुरु थे^६ ।

१ 'ये नूनं प्रथयन्ति नोऽसमगुणः' इत्यादि । २ 'त्यजति न विदधानः कार्ये-
मुद्विज्य धीमान्' इत्यादि । ३ 'अजडमदोषं दृष्ट्वा' आदि । ४ यथा—
गुरुः श्रीनन्दि-माणिक्यो नन्दिताशेषसज्जनः । नन्दतादुरितैकान्तरजाजैनमताणवः ॥

—प्रमेयक० प्रश्न० श्लो० ३ ।

५ देखो, प्रमेयकमलमार्तण्ड (नई आवृत्ति पृ० ३४८) ३-११ सूत्रकी व्याख्या । इसकी ओर मेरा ध्यान प्रो० दलसुख मालवणियाने आकर्षित किया है जिसके लिये उनका अभारी हूँ ।

६ 'यैरेकान्तकृपालुभिर्मम मनोनेत्रं समुन्मीलितं,

शिक्षारत्नशलाकया हितपदं पश्यत्यदृश्यं परैः ।

ते श्रीमन्मत्तिसागरो मुनिपतिः श्रीहेमसेनो दया-

पालश्चेति दिवि स्पृशोऽपि गुरवः स्मृत्याऽभिरक्षन्तु माम् ॥२॥'

—न्यायवि. वि. लि. द्वि. प्रस्ताव ।

छठा आधार यह है कि परीक्षामुखकार माणिक्यनन्दि वादिराज (ई० १०२५) में पूर्ववर्ती प्रतीत नहीं होते, जैसा कि पहले कहा जा चुका है।

इस विवेचनमें यह निष्कर्ष सामने आता है कि माणिक्यनन्दि और प्रभाचन्द्र साक्षान्त गुरु-शिष्य थे और प्रभाचन्द्रने अपने साक्षान्त गुरु माणिक्यनन्दिके परीक्षा-मुखरर उसीप्रकार टाका लिखी है जिसप्रकार बौद्ध विद्वान् कमलशील (ई. ८५०) ने अपने साक्षान्त गुरु शान्तरक्षित (ई० ८२५) के 'तत्त्वमंग्रह' पर 'पञ्जिका' व्याख्या रची है। अतः इन सब आधारों—प्रमाणों और सङ्गतियोंसे परीक्षा-मुखकार आचार्य माणिक्यनन्दि प्रमेयकमलमार्त्तण्ड आदि प्रसिद्ध तक्ष-ग्रन्थांक कर्ता आ० प्रभाचन्द्रके समकालीन अर्थात् वि० सं० १०५० में वि० सं० १११० (ई० सं० ६६३ स ई० १०५३)के विद्वान् अनुमानित होते हैं और उनके परीक्षामुख-का रचनाकाल वि० सं० १०८५, ई० सं० १०९८ (ई० सं० १०२५ में रचे गये वादिराज-के पार्श्वनाथचरितके बाद) के करीब जान पड़ता है। इस समयके स्वीकारसे आ० विद्यानन्द (६वीं शती) के ग्रन्थवाक्योंका परीक्षामुखमें अनुसरण, आ० वादिराज (ई० १०२५) द्वारा अपने ग्रन्थोंमें परीक्षामुख और आ० माणिक्यनन्दिका अनुल्लेख, मुनि नयनन्दि (ई० १०४३) और आ० प्रभाचन्द्र (ई० १०१० में ई० १०८०) के गुरु-शिष्यादि उल्लेखों आदिकी सङ्गति बन जाती है^३। अस्तु।

१, २ वादन्यायका परिशिष्ट।

३ ऊपर नयनन्दिकी 'सुदसणचरित' गत प्रशस्तिपरसे यह सम्भावना की गई है कि 'नयन-नन्दिने माणिक्यनन्दिको महापण्डित घोषित किया है। जिसमें प्रतीत होता है कि वे न्यायशास्त्र आदिके महाविद्वान् होंगे।' इस सम्भावनाका पुष्ट प्रमाण भी मिल गया है। नयनन्दिने अपभ्रंशमें 'सकलविधिविधान' नामक एक ग्रन्थ और बनाया है। उसकी विस्तृत प्रशस्तिमें, जो हालमें प० परमानन्दजीमें देखनेको मिली है, नयनन्दिने माणिक्यनन्दिको 'महापण्डित' बतलानेके साथ ही साथ उन्हें प्रत्यक्ष-परोक्षप्रमाणरूप जलसे भरे, नयरूपी तरंगोंसे गम्भीर और उत्तम मातभङ्गरूप कल्लोलोंमें उद्बलित जिनशासनरूपी निर्मल महासरावरमें अवगाहन करनेवाला भी लिख है। यथा—

‘पञ्चक्ख-परोक्खपमाणणीरे, गण्यतरलतरंगावलिगहीरे।

वरसत्तभागकल्लोलमाल, जिणसासणसरणिम्मलसुमाल ॥

पंडियचूडामणि विबुहचंदु, माणिक्कण्णदिउ उपपण्ण कदु।’

—सकलविधिविधान प० ६, छन्द १०के बाद।

इससे स्पष्ट है कि नयनन्दिकी यही महापण्डित माणिक्यनन्दिके लिये न्यायशास्त्रका भुरन्धर विद्वान् बतलाना अभीष्ट है और ये माणिक्यनन्दि वे ही माणिक्यनन्दि होना चाहिये जो प्रत्यक्ष-परोक्षप्रमाणप्रतिपादक परीक्षामुखके कर्ता हैं।

पण्डित परमानन्दजीमें 'सुदसणचरित' की एक दूसरी प्रशस्ति भी प्राप्त हुई है। इस प्रशस्तिमें माणिक्यनन्दिकी जो गुरु-परम्परा दी है वह इस प्रकार है—कुन्दकुन्दकी आम्नायसे पद्मनन्दि, पद्मनन्दिके बाद विष्णुनन्दि, विष्णुनन्दिके बाद नन्दनन्दि, नन्दनन्दिके बाद विश्वनन्दि और

२. आ० वादिराज—इन्होंने अपना 'पार्श्वनाथचरित' नामका काव्यग्रन्थ शक सं० ६४७, ई० १०२५ मे समाप्त किया है। अतः इनका समय ई० १००४ सुनिश्चित है। ये कवि और तार्किक दोनों थे। न्यायविनिश्चयविवरण प्रमाणनिर्णय ये दातकग्रन्थ और पार्श्वनाथचरित, यशोधरचरित ये दो काव्यग्रन्थ तथा एकीभावस्तोत्र आदि इनकी रचनाएँ हैं। इन्होंने आ० विद्यानन्दका पार्श्वनाथचरित^१ और न्यायविनिश्चयविवरण^२ (अन्तिम प्रशस्ति) में स्मरण किया है और उनके तत्त्वाथोलङ्कार (तत्त्वाथश्लोकवार्त्तिक) तथा देवागमालङ्कार (अष्टमहस्त्री) की प्रशंसा करत हुए लिखा है कि 'आश्चर्य है विद्यानन्दके इन दीप्तिमान् अलङ्कारोंकी मृत्तने बालोंके भी अङ्गोमे दीप्ति (आभा) आजाती है—उन्हे धारण करनेवालोंकी ताबत ही क्या है।' न्यायविनिश्चयविवरणमें ये एक जगह लिखते हैं^३ कि यदि गुणचन्द्रमुनि^४ (?), अनवधचरण विद्यानन्द और मज्जन अनन्तरीय (रविभद्रशिष्य

विश्वनन्दिके बाद वृषभनन्दि हुए। इन वृषभनन्दिका शिष्य रामनन्दि हुआ, जो अशेष ग्रन्थोंका पारगामी था। इनका शिष्य त्रैलोक्यनन्दि हुआ, जो गुणोंके आवाम थे। इन त्रैलोक्यनन्दिके शिष्य ही प्रस्तुतमे 'महापण्डित' माणिक्यनन्दि थे, जो सुदर्शनचारनकार नयनन्दि (वि० सं० ११००) के गुरु थे और न्याशास्त्रके बड़े विद्वान् थे।

१ "ऋजुमूत्रं स्फुरद्भूतं विद्यानन्दस्य विस्मय ।

शृण्वतामण्यलङ्कारं दीप्तिरङ्गेषु रङ्गति ॥ श्लोक २८ ॥"

२ "विद्यानन्दमनन्तवीर्यमुखवद आपृज्यपादं दया-

पालं सन्मतिमागरं कनकसंताराध्यमभ्युद्यमी ।

शुद्धयन्त्रीतिनरेन्द्रमेनमकलङ्क वादिराज मदा

श्रीमत्स्वामिसमन्तभद्रनतुलं वन्दे जिनेन्द्रं मुदा ॥ २॥"

३ "देवस्य शामनमनीयगभारमेतत्तात्पर्यतः क इव बोद्धुमतावदक्षः ।

विद्वान्न चेद मदगुणचन्द्रमुनिर्न विद्यानन्दोऽनवधचरण मदनन्तवार्य ॥

—न्यायवि वि० लिखित पत्र ३८२ ।

४ मालूम नहीं, ये गुणचन्द्रमुनि कौन हैं और उन्होंने अकलङ्कदेवक कान-मे ग्रन्थकी व्याख्यादि की है? शायद यह पद अशुद्ध हो। फिर भी उक्त उल्लेखमे अकलङ्क शामन-के व्याख्यातारूपमें उन्हें जुदा व्यक्ति जरूर होना चाहिए। विद्यानन्दने अष्टशतीका अष्टमहस्त्रा द्वारा, अनन्तवीर्यने सिद्धिविनिश्चयका सिद्धिविनिश्चयटीका द्वारा, वादिराजने न्यायविनिश्चयका न्यायविनिश्चयविवरणद्वारा और प्रभाचन्द्रने लवीयस्त्रयका लघीयमन्त्रयालकार (न्यायकुमुदचन्द्र) द्वारा अकलङ्कदेवक शामन (वाङ्मय)का तात्पर्य स्फोट किया है। प्रभाचन्द्र वादिराजके उत्तरवर्ती हैं और इसलिए 'मदगुणचन्द्रमुनि' पदमे प्रभाचन्द्रका तो ग्रहण नहीं किया जा सकता है। अतः इस पदका वाच्य कोई उनसे पूर्ववर्ती अन्य आचार्य होना चाहिए। परन्तु अब तक जैन साहित्यमे विद्यानन्द, अनन्तवीर्य, वादिराज और प्रभाचन्द्र इन चार विद्वानाचार्योंके सिवाय अकलङ्कके व्याख्यातारूपमें उनसे पूर्व कोई दृष्टिगोचर नहीं होता। विद्वानोंको इस पदपर विचार करना चाहिए।—सम्पा० ।

अनन्तवीर्य) ये तीनों विद्वान् देव (अकलङ्कदेव) के गम्भीर शासनके तात्पर्यका स्फोट न करते तो उसे कौन समझनेमें समर्थ था ? प्रकट है कि आ० विद्यानन्दने अकलङ्कदेवकी अष्टशतीके तात्पर्यको अपनी अष्टसंस्मृतीद्वारा प्रकट किया है। इसमें ज्ञात होता है कि वार्दराजगृह आचार्य विद्यानन्द और उनके ग्रन्थोंमें काफी प्रभावित थे।

३. आ० प्रभाचन्द्र—ये जैनसाहित्यमें तर्कग्रन्थकार प्रभाचन्द्रके नामसे प्रसिद्ध है। पहले कहा जा चुका है कि ये धारा (मालवा) में रहते थे और राजा भोजदेव तथा जयसिंहदेवके समकालीन हैं। अतः इनका समय ई० १०१० से ई० १०८० अनुमानित है। गिलालेखादिमें इनके पद्मनन्दि सैद्धान्त, चतुर्मुखदेव और माणिक्यनन्दि ये तीन गुरु कह गये हैं। इन्होंने प्रमथकमलमार्त्तण्ड, न्यायकुमुदचन्द्र, तत्त्वार्थवृत्तिपदविवरण, शाकटायनन्यास, शब्दाम्भोजभास्कर, प्रवचनसारसरोजभास्कर, गद्यआराधनाकथाकोष, गन्धर्वगण्डश्रावकाचारटीका, महाकवि पुष्पदन्तकृत महापुराणका टीपण, और समाधितन्त्रटीका आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। इनमें गद्यआराधनाकथाकोष स्वतन्त्र कृति है और शेष टीकाकृतियाँ हैं। विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंका इनके प्रमथकमलमार्त्तण्ड और न्यायकुमुदचन्द्रमें सर्वत्र प्रभाव व्याप्त है और उनके स्थल-के-स्थल इनमें पाये जाते हैं। यहाँ हम दोनों आचार्योंके एक-दो ग्रन्थोंके दो स्थलोंको हमनेके नीचे देते हैं—

१ 'ननु वादं सतामपि निग्रहस्थानानां निग्रहबुद्ध्योद्भावनभावात्तजिगीषास्ति । तदुक्तं—तत्त्वशब्देन भूतपूर्वगतिन्यायेन वीतरागवधात्वज्ञापनादुद्भावननियमोपलभ्यते तेन सिद्धान्ताविरुद्धं पञ्चावयवोपपन्नं इति चोत्तरपदयोः समस्तनिग्रहस्थानाद्युपलक्षणाथत्वादेव प्रमाणबुद्ध्योः परेण ह्यनजातिनिग्रहस्थानानि प्रयुक्तानि न निग्रहबुद्ध्योद्भाव्यन्त किन्तु निवारणबुद्ध्योः तत्त्वज्ञानायावयव प्रवृत्तिर्न च साधनाभासो दृग्भासो वा तत्त्वज्ञानहेतुरतो न तत्प्रयोगो युक्तः इति तदेतदभगत् । जल्पवितडयोर्वापि तथोद्भवननियमप्रमङ्गात्तयोस्तत्त्वावयवसायसरक्षणाय स्वयमभ्युपगमान् । तस्य ह्यलजातिनिग्रहस्थानैः कर्तुमशक्यत्वात् । परस्य तदृष्णीभावार्थं जल्पवितडयोश्छलाद्युद्भावनमिति चित्रं, तथा परस्य तदृष्णीभावसम्भवादसदुत्तराणामानन्त्यात् ।'—तत्त्वार्थश्लो० पृ० २७६ ।

'ननु वादं सतामपि निग्रहबुद्ध्योद्भावनभावात्तजिगीषास्ति । तदुक्तं—“तत्त्वशब्देन भूतपूर्वगतिन्यायेन वीतरागवधात्वज्ञापनादुद्भावननियमोपलभ्यते ।” [] तेन सिद्धान्ताविरुद्धं पञ्चावयवोपपन्नं इति चोत्तरपदयोः समस्तनिग्रहस्थानाद्युपलक्षणाथत्वाद्वादेऽप्रमाणबुद्ध्योः परेण ह्यनजातिनिग्रहस्थानानि प्रयुक्तानि न निग्रहबुद्ध्योद्भाव्यन्त किन्तु निवारणबुद्ध्योः तत्त्वज्ञानायावयव प्रवृत्तिर्न च साधनाभासो दृग्भासो वा तद्वत् । अतो न तत्प्रयोगो युक्तः इति । तदप्यसाम्प्रतम्, जल्पवितडयोर्वापि तथोद्भवननियमप्रमङ्गात् । तयोस्तत्त्वावयवसायसरक्षणाय स्वयमभ्युपगमान् । तस्य च ह्यलजातिनिग्रहस्थानैः कर्तुमशक्यत्वात् । परस्य

१ यह गद्य बिना यशोधनके दी गई है ।—संस्मा० ।

तृष्णीभावार्थ' जल्पवितण्डयोश्छलाद्युद्धावनमिति चेत्, न; तथा परस्य तृष्णीभावाभावादसदुत्तराणामानन्त्यात् ।'-प्रमेयक० पृ० ६४७ ।

'परतन्त्रोऽसौ हीनस्थानपरिग्रहवत्त्वात्, वामोद्रेकपरतन्त्रवश्याग्रहपरिग्रहवच्छ्रोत्रियब्राह्मणवत् । हीनस्थान हि शरीरं तत्परिग्रहवाश्च संसारी प्रामद्वग्व । कथं पुनः शरीरं हीनस्थानमात्मनः' इति, उच्यते, हीनस्थान शरीरम्, आत्मनो दुःखहेतुत्वात्, कर्माचित्काराग्रहवत् । ननु देवशरीरस्य दुःखहेतुत्वाभावात्पक्षाव्यापका हेतुरिति चेत्, न, तस्यापि मरणे दुःखहेतुत्वमिदं पक्षव्यापकत्वव्यवस्थानात् ।'-आप्तपरीक्षा. पृष्ठ ३ ।

'तथा हि-परतन्त्रोऽसौ हीनस्थानपरिग्रहवत्त्वात्, मयोद्रेकपरतन्त्राशुचिस्थानपरिग्रहवद्विशिष्टपुरुषवत् । हीनस्थानं हि शरीरं आत्मनो दुःखहेतुत्वात्कारागारवत् । तत्परिग्रहवाश्च संसारी प्रसिद्ध एव । न च देवशरीरे तदभावात्पक्षान्याप्ति, तस्यापि मरणे दुःखहेतुत्वप्रसिद्धेः ।'-प्रमेयकमलमार्त्तण्डकं पृष्ठ २४३ ।

नि सन्देह प्रभाचन्द्रको विद्यानन्दके ग्रन्थोंका खूब अभ्यास था और वे उनमें पर्याप्त प्रभावित थे । प्रमेयकमलमार्त्तण्डकं प्रथम परिच्छेदके अन्तमें उन्होंने विद्यानन्दका श्लेषरूपमें निम्न प्रकार नामोल्लेख भी किया है —

'विद्यानन्द-समन्तभद्रगुणतो नित्य मनानन्दनम् ।'

४. आ० अभयदेव—इन्होंने मिद्धसेनके सन्मतिसूत्रपर तत्त्वगोविनी नामकी सुविस्तृत टीका लिखी है । इसमें विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक, प्रमाणपरोक्षा आदि ग्रन्थोंका प्रभाव दृष्टिगोचर होता है । सन्मतिसूत्रटीका (पृष्ठ ७४७, ७४६)में विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृष्ठ ४६४) गत वम्बादिग्रहणको ग्रन्थ और मूर्द्धाका कार्य बतलाने रूप मतका समालोचन भी किया गया प्रतीत होता है । इनका समय विक्रमकी १०वीं शताब्दीका उत्तरार्ध और ११ वींका पूर्वार्द्ध बतलाया जाता है^१ । परन्तु न्यायादाय प० महेंद्रकुमारजी इन्हें विक्रमकी ग्यारहवींके उत्तरार्धका विद्वान् माननेमें भी बाधा नहीं समझते^२ । हमारा विचार है कि यदि इनकी सन्मतिसूत्रटीकापर आ० प्रभाचन्द्रक प्रमेयकमलमार्त्तण्डका 'अकल्पित सादृश्य' है जैसा कि समझा जाता है^३ तो अभयदेवका प्रभाचन्द्र (ई० १०१० से १०८०) का समकालीन अथवा कुछ उत्तरवर्ती होना ही चाहिये । और उस हालतमें आ० अभयदेवका समय विक्रमकी ग्यारहवीं शताब्दीका अन्तिम पाद और बारहवीं शतीका पूर्वार्ध (वि० सं० १०७५ से ११४०) अनुमानित होता है, क्योंकि पहले हम प्रमाणित कर आये हैं कि आ० प्रभाचन्द्रका प्रमेयकमलमार्त्तण्ड धारानरेश भोजदेवके राज्यकालके अन्तिम वर्षों—वि० सं० ११०० से ११०७ (ई० १०४३ से १०४०) के लगभगकी रचना है । पर ये दोनों आचार्य एक-दूसरेके ग्रन्थोंमें अपरिचित प्रतीत होते हैं ; क्योंकि इन ग्रन्थोंमें वर्णित वैचलिकवलाहार, सवस्त्रमुक्ति और स्त्रीमुक्ति जैसे साम्प्रदायिक विषयोंके खण्डन-मण्डनमें जो उनकी ओरसे युक्तियाँ प्रतियुक्तियाँ दी गई हैं उनका एक-दूसरेके ग्रन्थोंमें

कोई प्रभाव नहीं देख पड़ता। आ० अभयदेवने तो प्रतिमाभूषण जैसे एक और नये साम्प्रदायिक विषयको चर्चा की है और उसका कट्टर साम्प्रदायिकताको लिये हुए समर्थन भी किया है^१। यदि सन्मतिमूत्रटीकाकार आ० अभयदेव आ० प्रभाचन्द्रके पूर्ववर्ती होते और प्रभाचन्द्रको उनको सन्मतिमूत्रटीका मिली होती तो वे अभयदेवका प्रमेयकमलमार्त्तण्डमे खण्डन अवश्य करते। कम-से-कम इस नये (प्रतिमाभूषण) साम्प्रदायिक विषयकी तो आलोचना अथवा चर्चा जरूर ही करते। पर प्रभाचन्द्रने न उसकी आलोचना की और न चर्चा ही की है। आ० अभयदेवने भी आ० प्रभाचन्द्रके प्रमेयकमलमार्त्तण्डगत उक्त विषयोंकी खण्डन-युक्तियों एवं मुद्दोंका कोई जवाब नहीं दिया और न उनका खण्डन ही किया है। यह असम्भव था कि अभयदेवको प्रभाचन्द्रका प्रमेयकमलमार्त्तण्ड मिलता और वे उनके अपने विरुद्ध साम्प्रदायिक मन्तव्योंका खण्डन न करते। अतः प्रतीत होता है कि इन ग्रन्थकारोंको एक-दूसरेके ग्रन्थ प्राप्त नहीं हुए। और इसका कारण यह जान पड़ता है कि ये दोनों ग्रन्थकार सम्भवतः समकालीन हैं और उनके ग्रन्थ एक कालमें रचे गये हैं। इन ग्रन्थोंमें उपलब्ध 'अकल्पित सादृश्य' तो अन्य ग्रन्थों—'भट्टजयमिहिराशिका तत्त्वोपप्लवसिंह, व्योमशिवकी व्योमवती, जयन्तकी न्यायमजरी, शान्तर्गजित और कमलशीलकृत तत्त्वमप्रह और उसकी पंजिका तथा विद्यानन्दके अप्रमहम्ना, तत्त्वार्थश्लोक-वार्त्तिक, प्रमाणपरीक्षा आदि'—का भी हो सकता है, जैसा कि उक्त पंडितजी स्वयं स्वीकार भी करते हैं। हमारा कहना सिर्फ इतना और है कि प्रमेयकमलमार्त्तण्डका सन्मतिमूत्रटीकामें और सन्मतिमूत्रटीकाका प्रमेयकमलमार्त्तण्डमें कोई ऐसा सादृश्य एवं प्रभाव नहीं देख पड़ता जो उन्हींका अपना हो। अतः सम्भव है ये दोनों आचार्य समकालीन हों।

५. आ० वादि देवमूर्ति—ये जैन तार्किकोंमें प्रमुख तार्किक गिने जाते हैं। विक्रम सं० ११४३ (ई० स० १०८६) में इनका जन्म और वि० सं० १२२६ (ई० स० ११६९) में स्वर्गवास कहा जाता है। इन्होंने 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकद्वार' नामका न्यायमूत्रग्रन्थ और उसपर स्वयं स्याद्वागस्तकार नामकी विशाल टीका लिखी है। हम पहले कह आये हैं कि इनका प्रमाणनयनतत्त्वालोकद्वार आ० माणिक्यनन्दिक परीक्षामुखका शब्दशः और अर्थशः अनुसरण है। इसके ६ परिच्छेद तो पराक्षामुखके ६ परिच्छेदोंकी तरह ही हैं और दो परिच्छेद (नयपरिच्छेद तथा वादपरिच्छेद)

१ 'यद्यपि " भगवत्प्रतिमाया न भूषा आभरणादिभिर्विवेया" इति स्वाग्रहावष्टब्धचेतो भिदिगम्भरेक्यते तदपि अर्हत्प्रणीतागमापरिज्ञानस्य विजृम्भितमुपलक्ष्यत, तत्करणस्य शुभभाव निमित्ततया कमलस्याऽव-ध्यकारणत्वात् । तथा हि—भगवत्प्रतिमाया भूषणायासोपशं कर्मस्य-कारणम्, कत्तु मन् प्रसादजनकत्वात् । " एवमन्यदपि आगमबाह्य स्वमनीषिकया परपरिक्लिप्तमागम-युक्तिप्रदर्शनेन प्रतिषेद्धव्यम्, न्यायादिशः प्रदर्शितत्वात् । तदेवम् अनधीताऽश्रुतयथावत्परिभाषितमतात्पर्या दिग्वासस इव (एव) आक्षाज्ञा दिगोपयन्तीति व्य-स्थितम् ।'—सन्मति० टी० • पृ० ७२४-७२५ ।

परीक्षामुखसे ज्यादा है। इस तरह यह ८ परिच्छेदों का सूत्रग्रन्थ है। सूत्ररचनासे उन्होंने आ० विद्यानन्दके भी तत्त्वार्थश्लोकवात्तिक, प्रमाणपरीक्षा आदि ग्रन्थोंकी सहायता ली है। टीकामें एक जगह विद्यानन्दके तत्त्वार्थश्लोकवात्तिक और विद्यानन्द मोदयगत धारणालक्षणकी आलाचनाका भी प्रयास किया है^१। आ० विद्यानन्द और अनन्तर्यामिने अपने पूर्वज अकलङ्कदेव (लघीय० का० ५ तथा वृत्ति^२) का अनुसरण करते हुए धारणाका लक्षण यह बतलाया है कि जो ज्ञान स्मृतिमें कारण होता है वह धारणा है, इसी धारणाका संस्कार वहन है और इस तरह उन्होंने अकलङ्ककी तरह धारणा और संस्कारको पर्यायवाची शब्द बतलाया है। इसपर यदि देवस्मृतिन यह आपत्ति की है कि धारणाको स्मृतिका कारण साक्षात् बतलाते हैं अथवा परम्परा? परम्परा कारण बतलानेमें कोई दोष नहीं है। किंतु साक्षात् कारण बतलानेमें दोष है वह यह कि धारणा प्रत्यक्षरूप ज्ञान है और इसलिये वह स्मृतिकाल तक नहीं ठहर सकता है—वह वस्तुनिर्णयके बाद तुरन्त नष्ट होजाता है। अतः धारणारूप पर्यायसे परिणत आत्माकी शक्तिविशेष ही, जिसका दूसरा नाम संस्कार है, स्मृतिका साक्षात् कारण है, धारणा नहीं। परन्तु उनकी यह आपत्ति कुछ समझमें नहीं आती क्योंकि जब वे यह स्वीकार करते हैं कि धारणपर्यायसे परिणत आत्माकी शक्तिविशेष संस्कारसंज्ञक स्मृतिका साक्षात् कारण है तब वे स्वयं भी उस आपत्तितो मुक्त नहीं रहते। आत्माकी जिस शक्तिविशेषको स्मृतिका कारण मानकर उक्त आपत्तिका वे परिहार करते हैं उस (शक्तिविशेष) का वे संस्कार और धारणा इन शब्दोद्गाता ही कथन करते हैं, इसके अलावा वे उसका कोई निवचन नहीं कर सके। इस द्राविडी प्राणा-

१ "यत्तु विद्यानन्द प्रत्यपादयत् । ' ' स्मृतिहेतु' स धारणा' इति तत्र स्मृतिहेतुश्च धारणाया साक्षात्पारम्पर्येण वा विवक्षितम् । तत्र धारणारूपपर्यायापद्धांशित पुरुषशक्तिविशेष एव संस्कारपर्याय स्मृतेरानन्तर्येण हेतुर्न धारणेति । अथ किमिदमप्यत्र समुच्यते । न खलु संस्कारादन्या धारणाऽप्य मता । तथा चायमेव श्लोकवात्तिके, 'अज्ञानात्मकताया तु संस्कारस्यैतस्य वा । जानोपादानता न स्याद्रूपादंशिव साऽस्ति च ॥ १ ॥' इत्यत्र संस्कारशब्देन धारणामेवाभ्यधात् । महोदये च 'कालान्तराविस्मरणकारणं हि धारणाभिधानं ज्ञान संस्कारं प्रतीयते' इति वदन् संस्कारधारणयोरैवाधर्मचकथत् । अनन्तवोर्योर्गोप 'तथानिर्णयितस्य कालान्तरे तथैव स्मरणहेतुसंस्कारो धारणा इति तदेवावदत् । " किमेव वदन्तोरनयोयं स्मृतिकालान्तरीय धर्मविशेष संस्कार इति सर्ववादिनामविवादेन सिद्धं स धारणात्वेन सम्मत । तथा चेत्, तर्हि यस्य पदार्थस्य कालान्तरे स्मृतिस्या प्रत्यक्षात्मिका धारणा तावत्काल यावदनुवर्तते इति स्यात् । एतच्चानुपपन्नम् । एव तर्हि यावत्पदपदार्थसंस्काररूप प्रत्यक्ष एवैव भवेत्तावत्पदार्थान्तरस्य संवेदनमेव न स्यात् । क्षायोपशमिकोपयोगानां युगपद्भावविरोधस्याभ्यासपि प्रतिपद्यत्वात् । ' ' ' तस्मादात्मशक्तिविशेष एव संस्कारपर्याय स्मृतेरानन्तर्येण हेतु न धारणा । पारम्पर्येण तु तस्यास्तद्धेतुताभिधाने न किञ्चिद्दृश्यम् ।' —स्या०रत्ना० पृ० ३४६ ३५० ।

२ "धारणा स्मृतिहेतुस्तन्मतिज्ञानं चतुर्विधम् ।

स्मृतिहेतुर्धारणा संस्कार इति यावत्"—अकलङ्कप्र० पृ० २, ३ ।

यामसे तो यही ठीक और संगत है कि धारणा अपरनाम मस्कार स्मृतिका कारण है और यह स्पष्ट है कि आत्मा प्रत्येक पर्यायमे अनुभूत रहता है। यह नियम नहीं है कि जो प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है वह सब तुरन्त नष्ट होजाता है, क्योंकि अवधि और मनःपर्यय ज्ञान प्रत्यक्षात्मक होते हुए भी आत्माका अन्वय रहनेमें नियत स्थिति तक स्थिर रहते हैं। यही बात धारणाकी है। वह अपने कारणभूत ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय कर्मके क्षयोपशमविशेषकी अपेक्षामें न्यूनाधिक काल तक आत्मामे बनी रहती है^१। जैनवाङ्मयमे जिसे स्मृतिजनकरूपमे धारणा कहा गया है उसे ही वंशेषिक दर्शनमे स्मृतिजनकरूपमे भावनाख्य मस्कार कहा गया है। 'मस्कार' शब्द दृमरं दर्शनका परिभाषिक शब्द है और धारणा जैनदर्शनका परिभाषिक शब्द है उसका सर्वसाधारणपर अर्थ प्रकट करनेके लिये 'स्कार इति यावत्' जैसे शब्दोंद्वारा उसे उसका पर्यायवाची सूचित किया जाता है। इतनी विशेषता है कि जैनदर्शनमे उसे ज्ञानात्मक बतलाया गया है क्योंकि उसका स्वमवेदन प्रत्यक्ष होता है। यदि वह ज्ञानात्मक न हो तो ज्ञानात्मक स्मृति आदिको वह उत्पन्न नहीं कर सकता। अतः वादि देवसरिकी आलोचना मज्जत प्रतीत नहीं होती।

६. हेमचन्द्र—ये व्याकरण, साहित्य, सिद्धान्त, योग और न्यायके प्रखर विद्वान् थे। इन्होंने इन सभी विषयापर विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थ लिखे हैं। प्रमाणमीमांसा इनकी न्यायविषयक विशद रचना है। इसके मूत्र और उनकी स्वोपजटीका दोनों ही सुन्दर और बोधप्रद हैं। न्यायके प्राथमिक अभ्यासीके लिये परीक्षासुख और न्यायदापिकाकी नाह इसका भी अभ्यास उपयोगी है। यह प्रमेयरत्नमालाकी कोटिका न्यायग्रन्थ है। इसमे प्रमेयकमलमार्तण्ड और प्रमेयरत्नमालाका शब्दशः और अर्थशः अनुसरण है ही किन्तु माथमे विद्यानन्दके उपागपरीक्षा, तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक आदि ग्रन्थोंका भी प्रभाव है। ये वि० की १० वी, १३ वीं। वि० सं० ११४५ से वि० सं० १२२६, ई० सन १०८६ से ई० सन ११७३) शतीके विद्वान् माने जाते हैं^३।

७. लघुममन्तभद्र—ये विक्रमकी १३ वीं शतीके विद्वान् हैं। इन्होंने विद्यानन्दकी अष्टमहस्त्रीपर 'अष्टमहस्त्रीविषमपदनात्पर' टीका लिखी है। टीका बिल्कुल साधारण और सज्जित है। यह अभी प्रकाशित नहीं हुई है। इसमे विद्यानन्दके पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंके भी उद्धरण है। इससे मालूम होता है कि लघुममन्तभद्र विद्यानन्द और उनके ग्रन्थोंमें काफी प्रभावित थे।

८. अभिनवधर्मभूषण—ये विक्रमकी १५ वीं शताब्दी (वि० सं० १४१५ से वि० सं० १४७५, ई० सन १३५८ से १४१८) के प्रौढ विद्वान् हैं। इनकी न्यायविषयक

१ ज्ञानको अमुक काल तक स्थिर रखना वीर्यान्तरायकर्मके क्षयोपशमविशेषका कार्य है, यह स्पष्ट है।

१ 'भावनामजक(मस्कार)स्वात्मगुणो दृष्टश्रुतानुभूतैर्वर्षेषु स्मृतिप्रत्यभिज्ञानहेतुर्भू-
वति... ..'—प्रशस्तो भा० पृ० १३६। ३ देखो, प्रमाणमीमांसाकी प्रस्तावना।

४ विशेष परिचयके लिये देखो, लेखककी न्यायदीपिकाकी प्रस्तावना।

उद्योतिकी संक्षिप्त एवं विशद रचना न्यायदीपिका सुप्रसिद्ध है। इसमें धर्मभूषणने अनेक जगह तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंके नामोल्लेख पूर्वक उद्धरण दिये हैं, इससे प्रकट है कि अभिनव धर्मभूषण विद्यानन्दके ग्रन्थोंके अच्छे अध्ययता थे और वे उनसे प्रभावित थे।

६. उपाध्याय यशोविजय—ये विक्रमकी १८ वीं शताब्दीके प्रतिभाशाली विद्वान् हैं। इन्होंने सिद्धान्त, न्याय, योग आदि विषयोंपर अनेक ग्रन्थ लिखे हैं। इनके ज्ञानबिन्दु, जैनतर्कभाषा ये दो तर्कग्रन्थ विशेष प्रसिद्ध हैं। जैनतर्कभाषामें अभिनव धर्मभूषण यतिकी न्यायदीपिकाका विशेष प्रभाव है। इसमें अनेक स्थलोंको उन्होंने उसमें अपनाकर अपनी संप्राप्त और उदात्त बुद्धिको प्रकट किया है। आ० विद्यानन्दके अष्टमहस्मी, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, प्रमाणपरीक्षा आदि ग्रन्थोंका इन्हें अच्छा अभ्यास ही नहीं था, बल्कि अष्टमहस्मीपर उन्होंने अष्टमहस्मीतात्पर्यविवरण नामकी नूतनन्यायशैलीपूर्ण विस्तृत व्याख्या भी लिखी है जो वस्तुतः अपने ढंगकी अनोखी है। इससे प्रतीत होता है कि उपाध्याय यशोविजयजी भी विद्यानन्दके ग्रन्थोंसे प्रभावित थे और उनके प्रति उनका विशेष समादर था।

(च) आ० विद्यानन्दकी रचनाएँ

आ० विद्यानन्दकी दो तरहकी रचनाएँ हैं—१ टीकात्मक और २ स्वतन्त्र। टीकात्मक रचनाएँ निम्न हैं—

१ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (सभाष्य), २ अष्टमहस्मी देवागमालङ्कार और ३ युक्त्यनुशासनालङ्कार।

स्वतन्त्र कृतियाँ ये हैं—

१ विद्यानन्दमहोदय, २ आमपरीक्षा, ३ प्रमाणपरीक्षा, ४ पत्रपरीक्षा, ५ मन्व्यशामनपरीक्षा और ६ प्रापुरपार्वनाथस्तोत्र। इस तरह विद्यानन्दकी ये ६ रचनाएँ प्रसिद्ध हैं। इन सबका परिचय नीचे दिया जाता है।

१. तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और भाष्य—आ० गृद्धपिच्छके सुप्रसिद्ध 'तत्त्वार्थमुत्र' पर कुमारिलक मीमांसाश्लोकवार्तिक और धर्मकीर्तिक प्रमाणवार्तिककी तरह विद्यानन्दने पद्यात्मक तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक रचा है और उसके पद्यावार्तिकोंपर उन्होंने स्वयं गद्यमें भाष्य अथवा व्याख्यान लिखा है। यह भाष्य तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकभाष्य, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकव्याख्यान, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकालङ्कार और श्लोकवार्तिकभाष्य इन नामोंसे कथित होता है। जैनदर्शनके प्राणभूत ग्रन्थोंमें यह प्रथम कोटिका ग्रन्थ-रत्न है। विद्यानन्दने इसकी रचना करके कुमारिल, धर्मकीर्तिक जैसे प्रसिद्ध इतर तार्किकोंके जैनदर्शनपर किये गये आपत्तियोंका सबल जवाब ही नहीं दिया, किन्तु जैनदर्शनका प्रस्तुत भी उन्नत किया है। हमें तो भारतीय दर्शन साहित्यमें ऐसा एक भी ग्रन्थ दृष्टिगोचर नहीं होता जो श्लोकवार्तिककी समता कर सके। श्लोकवार्तिककी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि इसमें कितनी ही चर्चाएँ अपूर्व हैं। यह ग्रन्थ सेठ रामचन्द्र नाथारङ्गजी द्वारा कोई २६ वर्ष पूर्व १८१८ में एकबार प्रकाशित हो चुका है। परन्तु

अब वह अलभ्य है। दूसरे, वह बहुत ही अशुद्ध एवं त्रुटिपूर्ण छपा है। अतः इस ग्रन्थका शुद्ध एवं सुन्दर दूसरा संस्करण निकलना आवश्यक है।

२. अष्टसहस्री-देवागमालङ्कार—यह स्वामी समन्तभद्रविरचित 'आममीमांसा' अपरनाम 'देवागम' पर लिखी गई विस्तृत और महत्वपूर्ण टीका है। इसमें अकलङ्क-देवके 'देवागम' पर ही रचे गये दुरूह और दुरवगाह 'अष्टशती विवरण' (देवागमभाष्य) को अन्तःप्रविष्ट करते हुए देवागमकी प्रत्येक कारिकाका व्याख्यान किया गया है। विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमें अष्टशतीको इस प्रकार आत्ममात कर लिया है कि यदि उसे भेदनिदशक अलग टाइपमें न रखा जाय तो पाठक यह नहीं जान सकता कि यह अष्टशतीका अंश है और यह अष्टमहस्रीका। उन्होंने अपनी आगे-पीछे और मध्यकी साम्प्रदायिक वाक्यरचनाद्वारा अष्टशतीको अनुस्यूत करके न केवल अपनी प्रतिभाका आश्चर्यजनक चमत्कार दिखाया है अपितु उसके गूढ़ रहस्यों को भी अभिव्यक्त किया है। वास्तवमें यदि विद्यानन्द अष्टमहस्री न बनाते तो अष्टशतीका गूढ़ रहस्य उसमें ही छिपा रहता, क्योंकि अष्टशतीका प्रत्येक पद, प्रत्येक वाक्य और प्रत्येक स्थल इतना दुरूह और जटिल है कि साधारण विद्वानोंकी तो उसमें गति ही नहीं हो सकती। अष्टमहस्रीको विद्यानन्दने जो 'अष्टसहस्री' कहा है वह इस अष्टशतीकी मुख्यतासे ही कहा है। यदि किसी तरह उसके पदवाक्यादिका ऊपरी अर्थ लगा भी लिया जाय तो भी उसके हार्दको समझना अत्यन्त कठिन है। विद्यानन्दने अष्टमहस्रीमें अपनी तलस्पर्शिनी मू.म. त्रुटिमें उसके प्रत्येक पदवाक्यादिका विशद अर्थ खोला है और अकलङ्कदेवके हार्दको प्रकट किया है। देवागम और अष्टशतीके व्याख्यानके अलावा अष्टसहस्रीमें कितना ही नया विचार और विस्तृत चर्चा भी उपस्थित की गई है। विद्यानन्दने अष्टमहस्रीके बारेमें लिखा है कि 'हजार शान्दो मो मुननेसे क्या, अकली इस अष्टसहस्रीको मून लीजिये, उसीमें ही समस्त सिद्धान्तोंका ज्ञान हो जायगा।' वस्तुतः विद्यानन्दका यह लिखना न अनिशोक्तिपूर्ण है और न गर्वोक्तियुक्त है। अष्टसहस्री स्वयं ही इस बातकी साक्षी है। यह श्लोकवाचिककी तुलनाका ही महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। चूंकि देवागममें दश परिच्छेद है, इसलिए उसकी टीका अष्टमहस्रीमें भी दश परिच्छेद है। प्रत्येक परिच्छेदका प्रारम्भ और समाप्त एक-एक सुन्दर पद्यद्वारा किये गये हैं। इसपर लघुसमन्तभद्र (वि० की १३वीं शती) ने 'अष्टमहस्रीविषमपदतात्पर्यटीका' और श्री यशो-विजय (वि० की १०वीं शती) ने 'अष्टसहस्रीतात्पर्यविवरण' नामकी व्याख्याएँ लिखी हैं। यह अष्टमहस्री मेठ नाथारङ्गजी गांधीद्वारा कोई ३२ वर्ष पूर्व सन् १८१५ में एकबार मुद्रित हो चुकी है किन्तु अब वह अप्राप्य है। इसका भी दूसरा संस्करण निकलना चाहिए। श्लोकवाचिक और अष्टमहस्री दोनों पाठ्यक्रममें भी निहित है।

१ देखो, अष्टसहस्री प्रशस्ति पद्य न० २।

२ 'श्रोतव्याऽष्टमहस्री श्रुते किमन्यैः सहस्रसंख्याने।

विज्ञायेत यथैव स्वसमयपरसमयसङ्गातः ॥-अष्टम० पृ० १२७।

३. युक्त्यनुशासनालङ्कार—आत्ममीमांसाकार स्वाामी समन्तभद्रकी बंजोड़ दूसरी रचना 'युक्त्यनुशासन' है। यह एक महत्वपूर्ण और गम्भीर स्तोत्रग्रन्थ है। इसकी रचना उन्होंने आत्ममीमांसाके बाद की है^१। आत्ममीमांसामें अन्तिम तीर्थङ्कर भगवान् महा-वीरकी परीक्षा की गई है और परीक्षाके बाद उनके आत्म मिद्ध होजानेपर इस (युक्त्यनु-शासन) में उनकी गुणस्तुति की गई है। इसमें कुल पद्य केवल ६४ ही हैं, परन्तु एक-एक पद्य इतना दुरूह और गम्भीर है कि प्रत्येकके व्याख्यानमें एक-एक स्वतन्त्र ग्रंथ भी लिखा जाना योग्य है। आ० विद्यानन्दने इस स्तोत्रग्रन्थको अपने 'युक्त्यनुशासनालङ्कार' नामक भाष्यशब्द व्याख्यानमें अलंकृत किया है। यह 'युक्त्यनुशासनालङ्कार' उनका मध्यम परिमाणका टीकाग्रन्थ है—न ज्यादा बड़ा है और न ज्यादा लघु है। इसे उन्होंने आत्मपरीक्षा और प्रमाणपरीक्षाके बाद रचा है क्योंकि इसमें उन दोनोंके उल्लेख है^२। यह टीका मूल ग्रन्थके साथ कोई २७ वर्ष पूर्व वि० सं० १६७७ में 'माणिकचन्द्र-दिगम्बर जैन ग्रन्थमाला' से एक बार प्रकाशित हो चुकी है, परन्तु अब यह भी अप्राप्य है। यह अशुद्ध भी काफी छपी हुई है। अतः इसका पुनः प्रकाशन आवश्यक है।

अब विद्यानन्दके मौलिक स्वतन्त्र ग्रन्थोंका परिचय दिया जाता है और जो इस प्रकार है—

१. विद्यानन्दमहोदय—यह आ० विद्यानन्दकी मय प्रथम रचना है^३। इसके बाद ही उन्होंने श्लोकवाचिक, अष्टमहस्रा आदि ग्रन्थ बनाये हैं। श्लोकवाचिक आदिमें उन्होंने अनेक जगह इस ग्रन्थके उल्लेख किये हैं और विस्तारमें उसमें जानने एवं प्ररूपण करनेकी सूचनाएँ की हैं^४। इसमें ज्ञात होता है कि यह ग्रन्थ श्लोकवाचिकमें भी विशाल और महत्वपूर्ण होगा। आज यह अनुपलब्ध है। मालूम नहीं, यह ग्रन्थ नष्ट हो चुका है अथवा किसी शास्त्रभण्डारमें दीमकोंका भक्ष्य बना हुआ अपने जीवनकी अन्तिम घड़ियाँ बिता रहा है? यदि नष्ट नहीं हुआ और किसी शास्त्रभ-ण्डारमें अभी विद्यमान है तो अन्वेषकोंको इस महत्वके ग्रन्थरत्नका शीघ्र पता लगाना चाहिए। सम्भव है अकलङ्कदेवके 'प्रमाणसंग्रह' की तरह यह ग्रन्थ भी किसी जैन अथवा जैनैतर लायब्रेरीमें मिल जाय। विक्रमको १३ वीं शताब्दी तक इसका पता चलता है। आ० विद्यानन्दने तो इसके अपने उत्तरवर्ती प्रायः सभी ग्रन्थोंमें उल्लेख किये ही हैं, किन्तु उनके तीन-चारसौ वर्ष बाद होनेवाले वादि देवसूरिने भी अपना विशाल टीका 'स्याद्वादरत्नाकर' में इसका नामोल्लेख किया है और साथमें उसकी एक पंक्ति

१ देखो, प्रथम पद्यका टीका, युक्त्यनुशा० पृ. १।

२ देखो, युक्त्यनुशास० टी० पृ० १०, ११।

३ देखो, 'न्याय-दीपिका' की प्रस्तावना पृ० ८२। ४ 'इति परीक्षितमयकृद्विद्यानन्दमहो-दये ।'-तत्त्वार्थश्लो० २७०, 'अवगम्यताम्॥ यथागमं प्रपञ्चेन विद्यानन्दमहोदयात् ।'-तत्त्वार्थश्लो० पृ० ३८४, 'इति तत्त्वार्थालङ्कारे विद्यानन्दमहोदये च प्रपञ्चतः प्ररूपितम्।' अष्टम०—पृ० २६०।

भी दी है। आज हम, जब तक यह ग्रन्थरत्न उपलब्ध नहीं हुआ है, उसकी निम्न पंक्ति द्वारा ही उसके दर्शन कर सकते हैं। वादि देवसूरिद्वारा दी गई वह पंक्ति इस प्रकार है:—

“महोदये च ‘कालान्तराविस्मरणकारणं हि धारणाभिधानं ज्ञानं संस्कार प्रतीकते’ इति वदन् (विद्यानन्दः) संस्कारधारणयोरैकार्थ्यमचकथत् ।”-स्या० रत्ना० पृ० ३४६ ।

हमें आशा है यह ग्रन्थरत्न ‘प्रमाणमंग्रह’ और ‘सिद्धिविनिश्चयटीका’ की तरह श्वताम्बर जैन शास्त्रभण्डारमें मिल जाय; क्योंकि उनके यहाँ शास्त्रोंकी सुरक्षा और मूल्यवस्था याति-मुनियोंके हाथमें रहनेमें अच्छी और सुपुष्कल रही है। उक्त दो ग्रन्थ भी उन्हींके भण्डारोंसे सम्प्राप्त हुए हैं। अन्वेषकोंको यह ध्यान रखना चाहिए कि इस ग्रन्थरत्नका उल्लेख ‘विद्यानन्दमहोदय’ और ‘महोदय’ दोनों नामोंसे हुआ है, जैसा कि स्या० विद्यानन्द और वादि देवसूरिके उपर्युक्त उल्लेखोंमें प्रकट है। यह विद्यानन्दकी मौलिक और स्वतन्त्र रचना है, यह उसके नाममें ही स्पष्ट है।

२. आप्रपरीक्षा प्रस्तुत ग्रन्थ है।

३. प्रमाणपरीक्षा—यह विद्यानन्दकी तीसरी स्वतन्त्र रचना है। इसमें उन्होंने आप्र-परीक्षाके बाद रचा है; क्योंकि प्रमाणपरीक्षामें आप्रपरीक्षाका उल्लेख हुआ है और वहाँ अनादि एक ईश्वरके प्रतिज्ञेप करनेका निर्देश किया गया है^१। विद्यानन्दने इसकी रचना अकलङ्कदेवके प्रमाणमंग्रहादि प्रमाणाविषयक प्रकरणोंका आश्रय लेकर की जान पड़ती है। यद्यपि इसमें परिच्छेद-भेद नहीं है तथापि प्रमाणको अपना प्रतिपाद्य विषय बनाकर उसका अच्छा निरूपण किया गया है। प्रमाणका ‘सम्यग्ज्ञानत्व’ लक्षण करके उसके भेद, प्रभेदों, विषय तथा फल और हेतुओंकी इसमें समुच्चय एवं विस्तृत रचना की गई है। हेतु-भेदोंके निदर्शक कुछ महत्वपूर्ण संग्रहश्लोकोंको तो उद्धृत भी किया गया है, जो पूर्ववर्ती किन्हीं जैनाचार्योंके हा प्रतीत होते हैं। तत्त्वार्थश्लोकवातिक^२ और अष्टमहत्मीकी^३ तरह इसमें भी प्रत्यभिज्ञानके दो ही भेद बतलाये गये हैं। यह बहुत ही सरल और सुविशद रचना है।

४. पत्रपरीक्षा—यह ग्रन्थकारकी चतुर्थ रचना है। इसमें दर्शनान्तर्गत पत्रलक्षणों का समालोचनापूर्वक जेनदृष्टिमें पत्रका बहुत सुन्दर लक्षण किया है तथा प्रतिज्ञा और हेतु इन दो अवयवोंको ही अनुमानाङ्ग बतलाया है। हाँ, प्रतिपाद्याशयानुरोधसे दशावयवोंका भी समर्थन किया है, परन्तु ये दशावयव न्यायवर्शन प्रसिद्ध दशावयवोंमें भिन्न हैं। यह रचना विद्यानन्दकी सब रचनाओंमें अतिलघु रचना है।

५. सत्यशामनपरीक्षा—आचार्य विद्यानन्दकी पाँचवीं मौलिक स्वतन्त्र रचना सत्यशामनपरीक्षा है। यह आजमें कोई २७ वर्षे पृथ विल्कुल अप्रमिद्ध और अप्राप्य

१ ‘तस्यानादरेकेश्वरस्याप्रपरीक्षाया प्रतिनिमित्तम् ।’ -पृ० ७७ ।

२ ‘तद्विधेकम्ब-सादृश्यावस्थेन निश्चितम् ।’ -पृ० १०० ।

३ ‘तदेकं तत्त्वदृशमेवेदमित्येकत्वसादृश्यविषयस्य द्विविधप्रत्यभिज्ञानस्य ।’ -पृ० २१६ ।

४ प्रमाणप० पृष्ठ ६६ । ५ देवो, पत्रपरी० पृष्ठ १० ।

थी। जैनसाहित्य-अनुसन्धाता पं० जुगलकिशोरजी मुख्तारनं जैनसिद्धान्तभवन आराकी सूचीपरसे इसका पता लगाया और अक्टूबर मन् १९२० में जैनहितैषी भाग १४, अंक १०-११ में 'दृष्टप्राप्य और अलभ्य जैनग्रन्थ' के नीचे परिचय दिया था। इसके कोई बीस वर्ष बाद न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजीने इसका कुछ विशेष परिचय अनेकान्त वर्ष ३, किरण ११ में कराया था। इस परिचयसे स्पष्ट है कि यह ग्रन्थ आ० विद्यानन्द की ही कृति है। इसमें पुरुषार्थतत्त्व आदि १२ शासनों की परीक्षा करने की प्रतिज्ञा की गई है^१। परन्तु १२ शासनों में ६ शासनों की पूरी और प्रभाकरशामन की अधूरी परीक्षाएँ ही इसमें उल्लिख्य होती हैं। प्रभाकर-शामन का शेषांश, तत्त्वोपलवशासन परीक्षा और अनेकान्त-शासन परीक्षा इसमें अनपलब्ध है। इससे मालूम होता है कि यह ग्रन्थ विद्यानन्द की अन्तिम रचना है और वे इसे पूरा नहीं कर सके। बम्बई के ऐ० पन्नालाल सरस्वतीभवन में इसकी जो प्रति पाई जाती है वह भी आगप्रति जितनी है। यह अभी अमृद्विषित है। इस ग्रन्थ की प्रशंसा करते हुए न्यायाचार्य पं० महेन्द्रकुमारजीने^२ लिखा है :—

‘तर्कग्रन्थों के अभ्यासी, विद्यानन्द के अतुल पाण्डित्य, तलमदर्शी विवेचन, सूक्ष्मता तथा गहराई के साथ किये जानेवाले पदार्थों के स्पष्टीकरण एवं प्रसन्नभावसे गूँथे गये युक्तिजालसे परिचित होंगे। उनके प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा और आप्तपरीक्षा प्रकरण अपने अपने विषय के बेजाड़ निबन्ध हैं। ये ही निबन्ध तथा विद्यानन्द के अन्य ग्रन्थ आगे बने हुए समस्त दि० श्वे० न्यायग्रन्थों के आधारभूत हैं। इनके ही विचार तथा शब्द उत्तरकालीन दि० श्वे० न्यायग्रन्थों पर अपनी अमिट छाप लगाये हुए हैं। यदि जैनन्याय के कोशागार में विद्यानन्द के ग्रन्थों को अलग कर दिया जाय तो वह एकदम निष्प्रभ-सा हो जायगा। उनकी यह ‘मत्त्वशासन-परीक्षा’ ऐसा एक तेजोमय रत्न है जिसमें जैन-न्याय का आकाश दमदमा उठेगा। यद्यपि इसमें आये हुए पदार्थ फुटकररूपसे उनके अष्टमहस्यी आदि ग्रन्थों में गाँजे जा सकते हैं। पर इतना सुन्दर और व्यवस्थित तथा अनेक नये प्रमेयों का सूर्यचषण रत्नकलन, जिसमें स्वयं विद्यानन्दने ही किया है, अन्यत्र मिलना असम्भव है।’

वस्तुतः विद्यानन्द और उनके ग्रन्थों का जितना प्रशंसा की जाय, थोड़ी है। हमें दुःख है कि ऐसे महत्वपूर्ण ग्रन्थरत्नों का प्रकाशन हमारा समाज अभी तक नहीं कर सका है। काश ! ‘मत्त्वशासन-परीक्षा’ जैसे ग्रन्थरत्न अन्यत्र (भारतीयपरम्परा या श्वेताम्बरपरम्परामें) होते तो वे कभीके प्रकाशित हो जाते और वे उनका इतना ही आदर करते।

१ ‘इह पुरुषार्थतत्त्व-शब्दाद्वैत-विज्ञानाद्वैत-तत्त्वश्रुतिशास्त्राजानि चार्थाक-शब्द-मेधवर-निरीक्षण-साध्य-नैर्वाचिक-वैशेषिक-भाट्ट-प्रभाकर-शासनानि तत्त्वोपलवशासनानेकान्त-शासन-चेत्येकशासना न प्रवर्तन्ते।’ — मत्त्वशासनपरीक्षा का प्रारम्भिक प्रतिज्ञावाक्य।

२ देखो ‘अनेकान्त’ वर्ष ३, किरण ११।

६. श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र^१—यह स्तोत्रग्रन्थ भी ग्रन्थकारकी रचना है और स्वामीसमन्तभद्रके देवागमस्तोत्र, युक्त्यनुशासनस्तोत्र आदिकी तरह तार्किक कृति है तथा उस जैसी ही जटिल एवं दुरूह है। इसकी रचना विद्यानन्दने 'देवागम' की शैलीसे की है, इसलिये इसके पद्योंमें देवागम तथा अष्टमहस्त्रीका कितना ही साम्य पाया जाता है। इसमें कुल पद्य ३० हैं। अन्तिम पद्य तो अन्तिम वक्तव्य एवं उपसंहारके रूपमें है और शेष २९ पद्य ग्रन्थ-विषयके प्रतिपादक हैं। ग्रन्थका विषय श्रीपुरुष^२ भगवान्

१ यह लेखकद्वारा अनुवादित और सम्पादित होकर वीरसेवामन्दिरसे प्रकाशित हो चुका है। इसका विशेष परिचय वहाँ देखिए।

२ दक्षिणमें श्रीपुर नामका एक प्रसिद्ध अतिशय क्षेत्र है। इन्हीं 'अन्तरीक्ष पार्श्वनाथ' भी कहते हैं। वहाँके भ० पार्श्वनाथके सातिशय प्रतिबिम्बको लक्ष्य करके आ० विद्यानन्दने इस स्तोत्रकी रचना की है। श्रीमान् प० नाथुरामजी प्रेमाने अपने 'जैनसाहित्य और इतिहास' (पृ० २३७) में लिखा है कि 'पास मिरपुरि वदमि ।...' इस पत्रके पूर्वार्द्धका मिरपुर (श्रीपुर) भी इसी धारवाड़ जिलेका शिम्बर गाँव है जहाँका शकस० ७८७ का एक शिलालेख (इण्डियन ए० भाग १२, पृष्ठ २१६ में) प्रकाशित हुआ है। स्वामी विद्यानन्दका श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र सम्भवतः इसी श्रीपुर के पार्श्वनाथका लक्ष्य करके रचा गया होगा।^१ और यही आप मेरे पत्रके उत्तरमें अपने ११ अप्रैल १९४७ के पत्रमें भी लिखते हैं। अपने उक्त ग्रंथ (पृष्ठ २०७) में, श्वेताम्बर मुनि शीलविजयजीकी, (जिन्होंने वि० स० १७३५ ई० में दक्षिणके तीर्थक्षेत्रोंकी वन्दना की थी और जिसका वर्णन उन्होंने अपनी 'तीर्थमाला' नामक पुस्तकमें किया है) 'तीर्थमाला' पुस्तकके आधारमें दक्षिणके तीर्थोंका परिचय देते हुए श्रीपुरनगरक अन्तरीक्ष पार्श्वनाथके सम्बन्धमें मुनिजीद्वारा दी गई एक प्रचलित कथाको भी दिया है। उस कथाका सारांश यह है कि 'प्राचीन कालमें श्रीपुरनगरक एक कुण्डमें अतिशय-विद्यान प्रणिमा डाल दी गई थी। इस प्रतिमाक प्रभावसे उस कुण्डजलमें जब 'एलगराय' का रोग दूर हा गया, तब अन्तरीक्ष प्रभु प्रकट हुए और उनकी सहिमा बटने लगी। पहले वह प्रतिमा इतनी अधर थी कि उसमें नीचेमें एक सवार निकल जाता था, परन्तु अब केवल एक धागा ही निकल सकता है। प्रमाजीने वहाँ 'एलगराय' पर एक टिप्पणी भी दी है और लिखा है कि 'जिसे राजा 'एल' कहा जाता है, शायद वही यह 'एलगराय' है। आकोलाके गेजेटियरमें लिखा है कि 'एल' राजाको कोट हो गया था, जो एक सरोवरमें नहानेसे अच्छा हो गया। उस सरोवरमें ही अन्तरीक्ष की प्रतिमा थी और उसकी प्रभावसे ऐसा हुआ था।' आश्चर्य नहीं कि आ० विद्यानन्दस्वामीका अभिमत श्रीपुर प्रमाजीके उल्लेखानुसार धारवाड़ जिलेका शिम्बर ग्राम ही श्रीपुर हो। वर्तमान, कजन, हण्टर आदि अनेक पार्श्वनाथ लेखकोंने बेसिंग जिलेके 'मिरपुर' स्थानको एक प्रसिद्ध तीर्थ बतलाया है और वहाँ प्राचीन पार्श्वनाथका मन्दिर होनेकी सूचनाएँ दी हैं। कोई असम्भव नहीं कि बेसिंग जिलेका 'मिरपुर' ही विद्यानन्दका अभिमत श्रीपुर हो। श्रीपुरका 'शिम्बर' हो जानेका अपेक्षा 'मिरपुर' हो जाना ज्यादा संगत प्रतीत होता है। शकस० ६९८ (ई० ७७६) में पश्चिमी गंगवंशी राजा श्रीपुरुषके द्वारा श्रीपुरक जैनमन्दिरक लिये दान दिये जानेका उल्लेख करनेवाला एक ताम्रपत्र मिला है (जैन म्य० भा० भा० ४ किरण ३ पृष्ठ ११८)। हो सकता है यह श्रीपुर विद्यानन्दका दृष्ट श्रीपुर हो। जो हो, इतना निश्चित है कि श्रीपुरके पार्श्वनाथका पहले बड़ा

पार्वनाथ हैं। कपिलादिकमें अनाप्तता बनलाकर उन्हें इसमें आप्त सिद्ध किया गया है और उनके वीतरागित्व, सर्वज्ञत्व और मोक्षमार्गप्रणेतृत्व इन असाधारण गुणोंकी स्तुति की गई है।

यह श्रीपुरपार्वनाथस्तोत्र मराठी टीका सहित श्रीपात्रकेसरीस्तोत्रके साथ सयुक्त-रूपमें आजसे २६ वर्ष पूर्व वि० सं० १६७८ (ई० १६२१) में एकबार प्रकाशित हो चुका है। इसके अन्तमें एक समाप्ति-पुष्पिकावाक्य पाया जाता है और जो इस प्रकार है:—

‘इति श्रीमदमरकीर्त्तियतीश्वरप्रियशिष्यश्रीमद्विद्यानन्दस्वामि-विरचितश्रीपुरपार्व-
नाथस्तोत्रं समाप्तम्।’

इस पुष्पिकावाक्यमें अमरकीर्त्तियतीश्वरके शिष्य विद्यानन्दस्वामिको इस स्तोत्र-का कर्ता प्रकट किया गया है। परन्तु ग्रन्थकार विद्यानन्दने अपने किसी भी ग्रन्थमें अपने गुरुका नाम अमरकीर्त्तियतीश्वर अथवा अन्य कोई नाम नहीं दिया और न उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंके उल्लेखों एवं शिलालेखों आदिमें उनके गुरुका नाम उपलब्ध होता है। १६वीं शतीमें होनेवाले वादी विद्यानन्दस्वामीके गुरुभाई-विशालकीर्त्तिके सधर्मा-अमरकीर्त्तिमुनि भट्टारकामणीका उल्लेख जरूर आता है^१। हो सकता है वादी विद्यानन्दको इन्हीं गुरु-भाई अमरकीर्त्तिका शिष्य बनलाकर उन्हें ही श्रीपुरपार्वनाथस्तोत्रका प्रतिलेखकोंन भ्रान्तिसे कर्ता लिख दिया हो। नाममाम्यकी हालतमें ऐसी भ्रान्ति होना कोई अग-म्भव नहीं है। अतः उक्त पुष्पिकावाक्य अभ्रान्त प्रतीत नहीं होता। इसके अलावा विद्यानन्दके अन्य तर्कग्रन्थोंकी तरह इसमें वही वाक्यविन्यास और प्रातिपादनशैली पाई जाती है। सूक्ष्मता और गहराई भी इसमें वैसी ही निहित है। अतएव यह ग्रन्थ भी ग्रन्थकारकी ही रचना होनी चाहिए।

इस तरह यह ग्रन्थकारके ६ ग्रन्थोंका संक्षिप्त परिचय है। पहले पात्रकेसरी स्तोत्र (जिनेन्द्रगुणस्तुति), प्रमाणमीमांसा, प्रमाणनिर्णय और बुद्धेशभवनव्याख्यान ये चार कृतियाँ भी इन्हींकी समझी जाती थीं^२। परन्तु अब इन ग्रन्थोंके प्रकाशमें आने-पर यह सुस्पष्ट हो गया है कि उक्त चारों कृतियाँ ग्रन्थकार आचार्य विद्यानन्दकी नहीं हैं—पात्रकेसरीस्तोत्र आ० पात्रकेसरी अथवा पात्रस्वामीकी, जो ग्रन्थकार विद्यानन्दमें

महात्म्य रहा है और इसीमें विद्यानन्द जैसे तात्त्विक वहाँ उनका वन्दनार्थ गये और उनका यह महत्त्वपूर्ण स्तवन रचा।

१ ‘विशालकीर्त्तिः श्रीविद्यानन्दस्वामीति शब्दतः। अभवत्तनय साधुर्मल्लिरायनृपाचितः॥

X

X

X

X

जीयादमरकीर्याख्यभट्टारकशिरोमणिः। विशालकीर्तियोगीन्द्रसधर्मा शाम्भकोविदः॥

—वर्धमान मुनीन्द्रकृत दशभक्त्यादि महाशा०, प्रश० सं० पृष्ठ १२५-१२६।

२ देखो, जैनहितैषी भाग ६, अंक ६ में प्रकाशित प्रेमीजीका ‘स्याद्वादविद्यापति विद्या-नन्द’ शीर्षक लेख तथा उन्हींकी ‘युक्त्यनुशासन’ (सटीक) की भूमिका (पृ० ५) और प० गजा-वरलालजी द्वारा सम्पादित ‘आप्त-परीक्षा’ की प्रस्तावना (पृ० ८) आदि ग्रन्थ।

भिन्न और पूर्ववर्ती आचार्य हैं, रचना हैं, प्रमाणमीमांसा आ० हेमचन्द्र जी, प्रमाणनिर्णय आ० वादिराजकी और बुद्धेशभवनव्याख्यान वादी विद्यानन्द (१६वीं शती) की रचनाएँ हैं और ये तीनों विद्वान् आप्तपरीक्षाकार आ० विद्यानन्दमें उत्तरवर्ती हैं। अतः प्रामाणिक उल्लेखों आदिसं उक्त ६ निबन्ध ही ग्रन्थकारकी रचनाएँ ज्ञात होती हैं।

(छ) आ० विद्यानन्दका समय

आचार्य विद्यानन्दने अपने किसी भी ग्रन्थमें अपना समय नहीं दिया। अतः उनके समयपर प्रमाणपूर्वक विचार किया जाता है। न्यायसूत्रपर लिखे गये वात्स्यायनके^१ न्यायभाष्य और न्यायसूत्र तथा न्यायभाष्यपर रचे गये उद्योतकरके न्यायवार्त्तिक, इन तीनोंका तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृष्ठ २०५, २०६, २२३, ३०६) आदिमें नामोल्लेखपूर्वक और बिना नामोल्लेखके भी सुविस्तृत समालोचन किया है। उद्योतकरका समय ६०० ई० माना जाता है। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६०० के पूर्ववर्ती नहीं हैं।

२. तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक (पृ० १००, ४२७) और अष्टसहस्री (पृ० २८४) आदि ग्रन्थोंमें विद्यानन्दने प्रसिद्ध वैयाकरण एवं शब्दाद्वैतप्रतिष्ठाता भर्तृहरिका नाम लेकर और बिना नाम लिये उनके 'वाक्यपदीय' ग्रन्थकी अनेक कारिकाओंको उद्धृत करके खण्डन किया है। भर्तृहरिका अस्तित्वसमय ई० सन् ६०० से ई० ६५० तक सुनिर्णीत है^२। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६५० के पूर्वकालीन नहीं हैं।

३. जामिनि, शबर, कुमारिलभट्ट और प्रभाकर इन मीमांसक विद्वानोंके सिद्धान्तोंका विद्यानन्दने नामोल्लेख और बिना नामोल्लेखके अपने प्रायः सभी ग्रन्थोंमें निरसन किया है। कुमारिल भट्ट और प्रभाकरका समय ईसाकी सातवीं शताब्दी (ई० ६२५ से ३८०) है। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६८० के पश्चाद्वर्ती हैं।

४. कणादके वैशेषिकसूत्र, और वैशेषिकसूत्रपर लिखे गये प्रशस्तपादके^३ प्रशस्तपादभाष्य तथा प्रशस्तपादभाष्यपर भी रची गई ज्योमशिवाचार्यकी ज्योमवती टीकाका ग्रन्थकारने प्रस्तुत आप्तपरीक्षा^४ आदिमें आलोचन किया है। ज्योमशिवाचार्यका समय ई० सन्की सातवीं शताब्दीका उत्तरार्ध (ई० ६५० से ७०० तक) बतलाया जाता है^५। अतः विद्यानन्द ई० सन् ७०० के पूर्ववर्ती नहीं है।

५. धर्मकीर्त्ति और उनके अनुगामी प्रह्लाकर तथा धर्मोत्तरका अष्टसहस्री (पृ० ८१

१ इनका समय प्रायः ईसाकी तीसरी, चौथी शताब्दी माना जाता है।

२ चीनी यात्री ह्वेत्सिंगने अपनी भारतयात्राका विवरण ई० सन् ६२९-६४२ में लिखा है और उसमें उमने यह समुल्लेख किया है कि 'भर्तृहरिकी मृत्यु हुए ४० वर्ष हो गये'। अतः भर्तृहरिका समय ई० सन् ६४० तक निश्चित है। देखो, अकलङ्कप्र० की प्रस्तावना।

३ ये ईसाकी चौथी शताब्दीके विद्वान् माने जाते हैं। २, पृ० २४, २५ में ज्योमवती पृ० १४६ के 'द्रव्यत्वोपलक्षित समवायको द्रव्यलक्षण' माननेके विचारका खंडन किया गया है। तथा इसी ग्रन्थके पृ० १०६, १०७ पर ज्योमवती पृ० १०७ से समवायलक्षणका समस्त पदवृत्त्य दिया गया है।

४ प्रमेयक० मा० प्रस्ता० पृ० १३।

१२२, २७८), प्रमाणपरीक्षा (पृ० ५३) आदिमें नामोल्लेखपूर्वक खण्डन किया गया है। धर्मकीर्तिका ई० ६२५, प्रज्ञाकरका ई० ७०० और धर्मोत्तरका ई० ७२५ अस्तित्वकाल माना जाता है^१। अतः आ० विद्यानन्द ई० सन् ७२५ के पश्चात्कालीन है।

६. अष्टसहस्री (पृ० १८) में मण्डनमिश्रका नामोल्लेखपूर्वक आलोचन किया गया है और श्लोकवार्त्तिक (पृ० ६४) में मण्डनमिश्रके 'ब्रह्मसिद्धि' ग्रन्थके 'आहुविधात् प्रत्यक्ष' पद्यवाक्यको उद्धृत करके कदथेन किया गया है। शङ्कराचार्यके प्रधान शिष्य सुरेश्वरके बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक (३-५) से 'यथा विशुद्धमाकाश' 'तथेदममलं ब्रह्म' ये दो (४३, ४४वे) पद्य अष्टसहस्री (पृ० ६३) में बिना नामोल्लेखके और अष्टसहस्री (पृ० १६१) में 'यदुक्तं बृहदारण्यकवार्त्तिके' शब्दोंके उल्लेखपूर्वक उक्त वार्त्तिकग्रन्थसे ही 'आत्मापि मदिद ब्रह्म', 'आत्मा ब्रह्मेति परोक्ष्य' ये दो पद्य उद्धृत किये गये हैं। मण्डनमिश्रका^२ ई० ६७० से ७२० और सुरेश्वरमिश्रका^३ ई० ७८८ में ८२० समय समझा जाता है। अतः आ० विद्यानन्द इनके पूर्ववर्ती नहीं है—सुरेश्वरमिश्रके प्रायः समकालीन है, जैसा कि आगे सिद्ध किया जावेगा। विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें सुरेश्वरमिश्र (ई० ७८८-८२०) के उत्तरवर्ती किसी भी ग्रन्थकारका खण्डन न होनेसे सुरेश्वरमिश्रका समय विद्यानन्द की पूर्वावधि समझना चाहिए।

अब हम आ० विद्यानन्दकी उत्तरावधिपर विचार करते हैं—

१. वादिगजसूरिने अपने पार्श्वनाथचरित (श्लोक २८) और न्यायविनिश्चयविवरण^४ (५. शक्तिश्लोक २) में आ० विद्यानन्दकी स्तुति की है। वादिगजसूरिका समय ई० सन् १०२५ सुनिश्चित है। अतः विद्यानन्द ई० सन् १०२५ के पूर्ववर्ती है—पश्चाद्वर्ती नहीं।

२. प्रशस्तपादभाष्यपर क्रमशः चार प्रसिद्ध टीकाएँ लिखी गई हैं—पहली व्योमशिवकी व्योमवती, दूसरी श्रीधरकी न्यायकन्दली, तीसरी उदयनकी किरणावली और चौथी श्रीवत्साचार्यकी न्यायलीलावती। आ० विद्यानन्दने इन चार टीकाओंमें पहली व्योमशिवकी व्योमवती टीकाका तो निरसन किया है, परन्तु अन्तिम तीन टीकाओंका उन्होंने निरसन नहीं किया। श्रीधरने अपनी न्यायकन्दली टीका शकसं० ६१३, ई० सन् ६६१ में बनाई है^५। अतः श्रीधरका समय ई० सन् ६६१ है और उदयनने अपनी लज्जावली शकसं० ६०६ ई० सन् ६८४ में समाप्त की है^६। इसलिये उदयनका समय ई० सन् ६८४ है अतएव विद्यानन्द ई० सन् ६८४ के बादके नहीं है।

१ देखो, वादन्यायका परिशिष्ट नं० १। २ देखो, वृत्ती द्वितीयभागकी प्रस्ताव। ३ गोपीनाथ-काविराज—'अच्युत' वर्ष ३, अङ्क ४ पृ० २५-२६। ४ न्यायविनिश्चयविवरणक मध्यमें भी वादिगजसूरिने विद्यानन्दका स्मरण किया है, देखो इसी प्रस्तावनाके पृ० ३४ का फुटनोट।

५ 'अधिकदशोत्तरनवशतशकाब्दे न्यायकन्दली रचिता श्रीपाण्डुदामयाचित भट्ट-श्रीधरेणैवम्'—न्यायकन्द०।

६ देखो, न्यायलीपिका प्रस्ताव पृ० ६६।

३. उद्योतकर (ई० ६००) के न्यायवार्तिकपर वाचस्पति मिश्र (ई० ८४१) ने तात्पर्यटीका लिखी है। विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ० २०६, २८३, २८४ आदि) में न्यायभाष्यकार और न्यायवार्तिककारका तो दर्शों जगह नामोल्लेख करके खण्डन किया है, परन्तु तात्पर्यटीकाकारके किसी भी पदवाक्यादिका कहीं भी खण्डन नहीं किया। हाँ, एक जगह (तत्त्वार्थश्लोक० पृ० २०६ में) 'न्यायवार्तिकटीकाकार' के नामसे उनके व्याख्यानका प्रत्याख्यान हो जानेका उल्लेख जरूर मिलता है और जिसपरसे मुझे यह भ्रान्ति^१ हुई थी कि विद्यानन्दने वाचस्पति मिश्रकी तात्पर्यटीकाका भी खण्डन किया है। परन्तु उक्त उल्लेखपर जब मैंने गहराई और सूक्ष्मतासे एक-से-अधिक बार विचार किया और ग्रन्थोंके मन्दर्भोंका बारीकीसे मिलान किया तो मुझे वह उल्लेख अभ्रान्त प्रतीत नहीं हुआ। वह उल्लेख निम्न प्रकार है—

‘तदनेन न्यायवार्तिकटीकाकारव्याख्यानमनुमानसूत्रस्य त्रिसूत्रीकरणेन प्रत्याख्यानं प्रतिपत्तव्यामिति, लिङ्गलक्षणानामन्वयित्वादीनां त्रयेण पञ्चधर्मत्वादीनामिव न प्रयोजनम् ।’

इस उल्लेखमें ‘टीका’ शब्द अधिक है और वह लेखककी भूलसे ज्यादा लिखा गया जान पड़ता है—ग्रन्थकारका स्वयंका दिया हुआ वह प्रतीत नहीं होता। क्योंकि यदि ग्रन्थकारको ‘टीका’ शब्दके प्रदानसे वाचस्पतिमिश्रकी तात्पर्यटीका विवक्षित हो तो उनका आगेका हेतुरूप कथन सङ्गत नहीं बैठता। कारण, अन्वयी, व्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी इन तीन हेतुओंका कथन पञ्चधर्मत्व, सप्तधर्मत्व और विपक्षादिव्यावृत्ति इन तीन हेतुओंके कथनकी तरह न्यायवार्तिककार उद्योतकरका अपना मत है—उद्योतकरने ही ‘पूर्वच्छेषवत्’ आदि अनुमानसूत्रका त्रिसूत्रीकरणरूपसे व्याख्यान किया है अर्थात् उन्होंने उक्त अनुमानसूत्रके तीन व्याख्यान प्रदर्शित किये हैं^२, तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्रने नहीं, बल्कि वाचस्पति मिश्र स्वयं उन व्याख्यानोंको उद्योतकरका मत बनलाते हैं^३। विद्यानन्दने दो-एक जगह^४ और भी ‘पूर्ववत्’ आदि अनुमानसूत्रके त्रिसूत्रीकरणरूप व्याख्यानका उल्लेख किया है और उसका समालोचन

१ ‘विद्यानन्दका समय’ अनेकान्त वष ६, किरण ६-७।

२ यथा—(क) ‘त्रिविधमिति। अन्वयी व्यतिरेकी अन्वयव्यतिरेकी च। तत्रान्वयव्यतिरेकी विवक्षिततज्जातीयोपपत्तौ विपक्षावृत्तिः, यथा अनित्य शब्दः सामान्यविशेषवत्वे सत्यसमदादिबाह्यकरणप्रत्यक्षत्वान्, घटवदिति। “....”।’—पृष्ठ ४६।

(ख) ‘अथवा त्रिविधमिति। लिङ्गस्य प्रसिद्ध-सदमन्दिग्वतामाह। प्रसिद्धमिति वक्षे व्यापकम्, सदिति सजातीयोऽस्ति, अमन्दिग्वमिति सजातीयविनाभावि।’—पृष्ठ ४६।

(ग) ‘अथवा त्रिविधमिति नियमार्थम्, अनेकधा भिन्नस्यानुमानस्य त्रिविधं पूर्ववदादिना संग्रह इति नियम दर्शयति।’—पृष्ठ ४६।

३ यथा—‘तदेवं स्वयमतेन सूत्र व्याख्याय भाष्यकृन्मतेन व्याचष्टे।’—पृष्ठ १७४, ‘स्वमतेन व्याख्यान्तरमाह अथवा....’।’ पृष्ठ १७८, ‘त्रिविधपदस्य तात्पर्यान्तरमाह अथवेति।’—पृष्ठ १७६।

४ तत्त्वार्थश्लो० पृष्ठ २०६, प्रमाणपरी० पृष्ठ ७६।

किया है। उसपरसे भी विद्यानन्दको न्यायवार्त्तिककारका ही मत-निरसन-अभिप्रेत मालूम होता है। अतः उक्त उल्लेखमें ग्रन्थकारके द्वारा दिया गया 'टीका' शब्द नहीं होना चाहिये—प्रतिलेखकके द्वारा ही वह भ्रान्तिमें अधिक लिखा गया जान पड़ता है। प्रतिलेखक न्यूनाधिक लिख जाना जैसी भूले बहुधा कए जाते हैं।

अथवा ग्रन्थकारका भी यदि दिया हुआ 'टीका' शब्द हो तो उसमें उन्हें तात्पर्य-टीका विवक्षित रही हो, सो बात नहीं मालूम जाती; क्योंकि उनके उत्तरग्रन्थका सम्बन्ध न्यायवार्त्तिकसे ही है—तात्पर्यटीकासे नहीं। अतः 'न्यायवार्त्तिकटीका' शब्दका 'न्यायवार्त्तिककी टीका' ऐसा अर्थ न करके 'न्यायवार्त्तिकरूप टीका' ऐसा अर्थ करना चाहिए, क्योंकि न्यायवार्त्तिक भी न्यायमन्त्र और न्यायभाष्यकी टीका (व्याख्या) है। इस तरह कोई असङ्गति अथवा असम्बद्धता नहीं रहती। अतएव विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें वाचस्पति मिश्रका खण्डन न होनेसे वे उनके पूर्ववर्ती सिद्ध होते हैं। वाचस्पति मिश्रका समय ई० सन् ८४१ निश्चित है। अतः विद्यानन्दकी उत्तरावधि ई० सन् ८४० होना चाहिए। वाचस्पति मिश्रके समकालीन न्यायमंजरीकार जयन्तभट्ट भी हुए हैं। उनका भी विद्यानन्दके ग्रन्थोंमें कोई समालोचन उपलब्ध नहीं होता। यदि विद्यानन्द उनके उत्तरकालीन होते तो वे न्यायदर्शनके इन (वाचस्पतिमिश्र और जयन्तभट्ट जैसे प्रमुख) विद्वानोंका भी प्रभाचन्द्रकी तरह आलोचन करते।

इस तरह पूर्ववर्ती ग्रन्थकारोंके समालोचन और उत्तरवर्ती ग्रन्थकर्त्ताओंके अस्मालोचनके आधारमें विद्यानन्दका समय ई० सन् ७७५ से ई० सन् ८४० निर्धारित होता है।

इस समयकी पुष्टि दूसरे अन्य प्रमाणोंमें भी होती है और जो इस प्रकार हैं —

१. सुप्रसिद्ध तार्किक भट्टाकलङ्कदेवकी अष्टशतीपर विद्यानन्दने अष्टमहस्त्री टीका लिखी है। यद्यपि यह टीका आप्तभीमामापर रची गई है तथापि विद्यानन्दने अष्टमहस्त्री में अकलङ्कदेवकी अष्टशतीमें आत्मसात् करके उनके प्रत्येक पदवाक्यादिका व्याख्यान किया है। अकलङ्कदेवके ग्रन्थवाक्योंका व्याख्यान करनेवाले मर्यादित प्रथम व्यक्ति आ० विद्यानन्द हैं। विद्यानन्दकी अकलङ्कदेवके प्रति अगाध श्रद्धा थी और वे उन्हें अपना आदर्श मानते थे। इसपरसे डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण, म. म. गोपीनाथ कविराज जैसे कुछ विद्वानोंको यह भ्रम हुआ है^१ कि अकलङ्कदेव अष्टमहस्त्रीकारके गुरु थे। परन्तु ऐतिहासिक अनुसन्धानसे प्रकट है कि अकलङ्कदेव अष्टमहस्त्रीकारके गुरु नहीं थे और न अष्टमहस्त्रीकारने उन्हें अपना गुरु बतलाया है। पर हाँ, इतना जरूर है कि वे अकलङ्कदेवके पद-चिह्नोंपर चले हैं और उनके द्वारा प्रदर्शित दिशापर जैनन्यायको उन्होंने सम्पष्ट और समृद्ध किया है। अकलङ्कदेवका समय श्रियुत पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने विभिन्न विप्रतिपत्तियोंके निरन्तरपूर्वक अनेक प्रमाणोंमें ई० सन् ६०० से ६८० निर्णीत किया है^२। अतः विद्यानन्द ई० सन् ६८० के उत्तरवर्ती हैं, यह निश्चित है।

१ देखो, अच्युत (मासिक पत्र पृष्ठ २८) वर्ष ३, अङ्क ४।

२ देखो, न्यायकुमुद प्र० भा० प्रस्तावना।

२. अष्टसहस्रीकी अन्तिम प्रशस्तिमें विद्यानन्दने दो पद्य दिये हैं^१ । दूसरे पद्यमें उन्होंने अपनी अष्टसहस्रीको कुमारसेनकी उक्तियोंमें वर्धमानार्थ बतलाया है अर्थात् कुमारसेन नामके पूर्ववर्ती विद्वानाचार्यके सम्भवतः आपसीभांसापर लिखे गये किसी महत्वपूर्ण विवरणमें अष्टसहस्रीके अर्थको प्रवृद्ध किया प्रकट किया है । विद्यानन्दके इस उल्लेखसे स्पष्ट है कि वे कुमारसेनके उत्तरकालीन हैं । कुमारसेनका समय ई० सन् ७८३ के कुछ वर्ष पूर्व माना जाता है^२ । क्योंकि शकसं० ७०५, ई० सन् ७८३ में अपने हरिवंशपुराणको बनानेवाले पुत्राटसंधी द्वितीय जिनसेनने इनका स्मरण किया है^३ । अतः विद्यानन्द ई० सन् ७५० (कुमारसेनके अनुमानित समय) के बाद हुए हैं ।

३. चूंकि विद्यानन्दसे सुपरिचित कुमारसेनका हरिवंशपुराणकार (ई० ७८३) ने स्मरण किया है, किन्तु आ० विद्यानन्दका उन्होंने स्मरण नहीं किया, इसमें प्रतीत होता है कि उस समय कुमारसेन तो यशस्वी वृद्ध ग्रन्थकार रहें होंगे और उनका यश सर्वत्र फैल रहा होगा^४ । परन्तु विद्यानन्द उस समय बाल होंगे तथा वे ग्रन्थकार नहीं बन सके होंगे । अतः इसमें भी विद्यानन्दका उपर्युक्त निर्धारित समय—ई० सन् ७७५ से ई० सन् ८४०—प्रमाणित होता है ।

४. आ० विद्यानन्दने तत्त्वार्थरत्नोक्त्यात्मिकके अन्तमें प्रशस्तिरूपमें एक उल्लेखनीय निम्न पद्य दिया है:—

जीयात्सज्जनताऽऽश्रय शिव-सुधा धारावधान-प्रभु,
ध्वस्त-ध्वान्त-तति समुन्नतगतिस्तीव्र-प्रतापान्वित ।
प्राञ्ज्योतिरिवावगाहनकृतानन्तस्थितिर्मानन,
सन्मार्गःस्त्रतयात्मकोऽखिल-मल प्रज्वालन-प्रदामः ॥^५

इस प्रशस्तिपद्यमें विद्यानन्दने 'शिव-मार्ग'—मोक्षमार्गका जयकार तो किया ही है किन्तु जान पड़ता है उन्होंने अपने समयवद् गङ्गनरेश शिवमार द्वितीयका भी जयकार एवं यशोगान किया है । शिवमार द्वितीय पश्चिमी गङ्गवंशी श्रीपुरुष नरेशका उत्तराधिकारी और उनका पुत्र था, जो ई० सन् ८१० के लगभग राज्याधिकारी हुआ था । इसने भवराजबेलगोलकी छोटी पहाड़ीपर एक वसति बनवाई थी, जिसका नाम 'शिवमारनवसति' था । चन्द्रनाथस्वामीवसतिके निवट एक चट्टानपर कनडीमें मात्र इतना लेख अङ्कित

१ "श्रीमदरुलङ्कशशधरकुलविद्यानन्दसम्भवा भूयान् ।
गुरुमांसांमालङ्कृतिरष्टसहस्री सतामृद्ध्यै ॥ १ ॥
कष्ट-सहस्री सिद्धा साऽष्टसहस्रीयमत्र मे पृष्यात् ।
शश्वद्भीष्ट-सहस्री कुमारसेनातिवर्धसानार्था ॥ २ ॥"

इन दो पद्योंके मध्यमें जो कनडी पद्य मुद्रित अष्टसहस्रीमें पाया जाता है वह अनावश्यक आप अग्रगत प्रतीत होता है और इसलिये वह अष्टसहस्रीकारका पद्य मात्तम नहीं होता ।—सम्पा० ।

२ न्यायकुमुद प्र० प्र० पृष्ठ ११३ ।

३ 'आकूपार यशो लोके प्रभाचन्द्रोऽयोज्ज्वलम् । गुरोः कुमारसेनस्य विचरत्याजः । आत्मकम् ॥'

—हरिवंश १-३८ ।

४ 'गुरोः कुमारसेनस्य यशो अजितात्मकं विचरति' शब्दोंमें भी यही प्रतीत होता है ।

विद्यानन्दबुधैरलङ्कृतमिदं श्रीसत्यवाक्याधिपैः ॥ २ ॥

—युक्त्यनुशासनालङ्कार-प्रशस्ति ।

(ग) जयन्ति निजिताशेषसर्वधैकान्तनीतयः । सत्यवाक्याधिपाः शश्वद्विद्यानन्दा जिनेश्वराः ॥

—प्रमाणपरीक्षा मङ्गलपद्य ।

(घ) विद्यानन्दैः स्वशक्त्या कथमपि कथित सत्यवाक्यार्थमिदं ध्यै ।—आप्तपरी० श्लो० १२३ ।

विद्यानन्दके प्रमाणपरीक्षा और युक्त्यनुशासनालङ्कारके प्रशस्ति-उल्लेखों परसे आ० कामताप्रसादजी भी यही लिखते हैं^१ । इससे मालूम होता है कि विद्यानन्द गङ्ग नरेश शिवमार द्वितीय (ई० ८१०) और राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम (ई० ८१६) के समकालीन है । और उन्होंने अपनी कृतियों प्रायः इन्हींके राज्य-समयमें बनाई है । विद्यानन्द-महोदय और तत्त्वार्थरत्नकोशवात्तिक तो शिवमार द्वितीयके और आप्रपरीक्षा, प्रमाण-परीक्षा तथा युक्त्यनुशासनालङ्कृत ये तीन कृतियाँ राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम (ई० ८१६-८३०) के राज्य-कालमें बनी जान पड़ती हैं । अष्टमहस्ती, जो श्लोकवात्तिकके बादकी और आप्रपरीक्षा आदिके पूर्वकी रचना है, करीब ई० ८१०-८१५ में रची गई प्रतीत होती है । तथा पत्रपरीक्षा, श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र और सत्यशामनपरीक्षा ये तीन रचनाएँ ई० सन ८३०-८४० में रची जान होती हैं । इसमें भी आ० विद्यानन्दका समय पूर्वोक्त ई० सन् ७७५ में ई० सन् ८४० प्रमाणित होता है ।

यहाँ एक ग्रास बात और ध्यान देने योग्य है । वह यह कि शिवमारके पूर्वाधिकारी पश्चिमी गङ्गवंशा राजा श्रीपुरुषका शकसं० ६६८, ई० सन् ७७६ का लिखा हुआ एक दानपत्र मिला है जिसमें उसके द्वारा श्रीपुरके जैन मन्दिरके लिये दान दिये जानेका उल्लेख है^२ । यह श्रीपुरका जैनमन्दिर सम्भवतः वही प्रसिद्ध जैनमन्दिर है जहाँ भगवान् पार्श्वनाथकी अनिशयपूर्ण प्रतिमा अधर रहती थी और जिसे लक्ष्य करके ही विद्यानन्दने श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र रचा था । श्रीपुरुषका राज्य-समय ई० सन ७२६ से ई० सन् ७७६ तक चलताया जाता है^३ । विद्यानन्दने अपनी रचनाओंमें श्रीपुरुष राजा (शिवमारके पिता एवं पूर्वाधिकारी) का उत्तरवर्ती राजाओ (शिवमार द्वि०, उसके उत्तराधिकारी राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम और इसके पिता विजयादित्य) की तरह कोई उल्लेख नहीं किया । इससे यह महत्वपूर्ण बात प्रकट होती है कि श्रीपुरुषके राज्य-काल (ई० सन ७२६-ई० ७७६) में विद्यानन्द ग्रन्थकार नहीं बन सके होंगे और यदि यह भी कहा जाय कि वे उस समय कुमारावस्थाको भी प्राप्त नहीं हो सके होंगे तो कोई आश्चर्य नहीं है । अतः इन सब प्रमाणोंमें आचार्य विद्यानन्दका समय ई० सन् ७७५ से ई० सन ८४० निर्णीत होता है ।

यहाँ यह शंका की जा सकती है कि जिस प्रकार हरिवंशपुराणकार जिनसेन द्वितीय (ई० ७८३) ने अपने समकालीन वीरसेनस्वामी (ई० ८१६) और जिनसेन स्वामी

१ जैन सिद्धान्तभास्कर भाग ३, किरण ३ । २ देखो Guerinot no 121. अथवा, जैन ग्रं० भा० ४ किरण ३, पृष्ठ १५८ का ८ नं० का उद्धरण । ३ देखो, श्री ज्योतिप्रसाद जैन ग्रं० ७० का लेख Gain Anti Quarry. Vol XII. N. 1 जुलाई १९४६ ।

प्रथम (ई० ८३७) का स्मरण किया है उसी प्रकार इन आचार्योंने अपने समकालीन आचार्य विद्यानन्द (ई० ७७५-८४०) का स्मरण अथवा उनके ग्रन्थवाक्योंका उल्लेख क्यों नहीं किया ? इसका उत्तर यह है इन आचार्योंकी वृद्धावस्थाके समय ही आ० विद्यानन्दका ग्रन्थ-रचनाकार्य प्रारम्भ हुआ जान पड़ता है और इसलिये विद्यानन्द उनके द्वारा स्मृत नहीं हुए और न उनके ग्रन्थवाक्योंके उन्होंने उल्लेख किये हैं। इसके अतिरिक्त एक-दूसरेकी कार्यप्रवृत्तिसे अपरिचित होना अथवा ग्रन्थकाररूपमें प्रसिद्ध न हो पाना भी अनुल्लेखमें कारण सम्भव है। अस्तु।

(ज) आ० विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र

ऊपर यह कहा जा चुका है कि विद्यानन्दने अपनी ग्रन्थ-रचना गङ्गनरेश शिवमार द्वितीय और राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथमके राज्य-समयमें की है। अतः आ० विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र मुख्यतः गङ्गवंशका गङ्गवाडि प्रदेश रहा मालूम होता है। गङ्गराजाओंका राज्य मैसूर प्रान्तमें था। वर्तमान मैसूरका बहुभाग उनके राज्यके अन्तर्गत था और जिसे ही गङ्गवाडि कहा जाता था। कहते हैं कि 'मैसूरमें जो आजकल गङ्गाडिकार (गङ्गवाडिकार) नामक किसानोंकी भारी जनसंख्या है वे गङ्गनरेशोंकी प्रजाके ही वंशज हैं'। और इसलिये यह प्रदेश उस समय 'गङ्गवाडि'के नामसे प्रसिद्ध था। गङ्गराजाओंका राज्य लगभग ईसाकी चौथी शताब्दीसे ग्यारहवीं शताब्दी तक रहा है। आठवीं शताब्दीमें श्रीपुरुषके राज्यकालमें गङ्गराज्य अपनी चरम उन्नतिकी प्राप्ति था। शिलालेखों और दानपत्रोंमें ज्ञात होता है कि इस राज्यके साथ जैनधर्मका घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। जैनाचार्य सिंहनन्दिने इस राज्यकी स्थापनामें भारी सहायता की थी। पूज्यपाद देवनन्दि आचार्य इसी गङ्गराज्यके राजा दुर्विनीत (लगभग ई० ५००) के राजगुरु थे। आश्चर्य नहीं, ऐसे जैनशासन और जैनाचार्य भक्त राज्यमें विद्यानन्दने अकेको बार विहार किया हो और निर्विघ्नताके साथ वहाँ रहकर अपने विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया हो। अतः आ० विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र गङ्गवाडि प्रदेश (आधुनिक मैसूरका बहुभाग) सम्भक्तता चाहिए।

उपसंहार

ऊपरकी पंक्तियोंमें हमने ग्रन्थ और ग्रन्थकारके सम्बन्धमें ऐतिहासिक दृष्टिमें कुछ प्रकाश डालनेका प्रयत्न किया है। इतिहास एक ऐसा विषय है जिसमें नवीन अनुसन्धान और चिन्तनकी आवश्यकता बनी रहती है। आशा है विद्वज्जन शर्मा दृष्टिसे इस प्रस्तावनाको पढ़ेंगे। इति शम् ।

वीरमवामन्दिर, सरसावा
आषाढी कृष्णद्वितीया, वि० सं० २००४,
५ जून, १९४७

—दरबारीलाल जैन, कोठिया

शुद्धि-पत्र

अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पंक्ति
प्रिमोक्षो	विप्रमोक्षो	२	८	तविरोधवन्	तदविरोधवन्	६२	८
पर्याय	पर्याय	२१	१०	कार्यकारण	कार्यकरण	६२	४
होनेपर भी	होनेपर भी	४४	२०	व्यतिरेकप्रसि-	व्यतिरेकाप्रसि-	६२	६
	कभी				(१०० प्रतियोंमें)		
व्यतिरेक	व्यतिरेक	४५	१८	आराध	आधारा	१०८	७
जैसी	जैसे	४५	२५	परणत	परिणत	१५३	१५
अभिन्नभूत	भिन्नभूत	४६	१५	मदेहो वा	मदेहो निर्देहो वा	१५५	८
अपेक्षारूप	अपेक्षमाण-	५६	१२	भूतार्थत्वाद-	भूतार्थत्वा-	१८१	२
	तारूप				भावाद-		
नश्चित	कश्चित	६२	८	सर्वज्ञभावं	सर्वज्ञाभावं	२२८	३
तीर्थकृत्त्व	तीर्थकृत्त्व	६३	११	सिद्ध	मिद्धि	२३८	१६
परिग्रहाजा-	परिग्रहाज्जा-	८६	८	काययोग	मनोयोग	२४३	२३
	(१०० प्रतियोंमें)			अविभावी	अविनाभावा	२५७	२४

सूचना—१. पृष्ठ २ के 'परमेश्वी' पदका फुटनोट पृष्ठ १ पक्षत २१ पर छप गया उसे पृष्ठ २ के फुटनोटमें बना लेना चाहिए।

२. पृष्ठ १ १ पंक्ति २७ के 'गो' कारिका ४६ का अर्थ छपनेमें छूट गया है जो इस प्रकार है और उसे अपनी प्रतियोंमें बना लेना चाहिए—

'पृथक् पृथक् जो कारण है वह युतमिद्धि है, यह युतमिद्धिका लक्षण कहनेपर विमुद्रित्या और गुणादिकोंमें युतमिद्धि प्राप्त होती है।'

निर्दिष्ट-पाठ

[कमणोऽपि]	११७	[धात्वाश्चलक्षणा क्रिया]	१८६
[सर्वविज्ञप्रमाहत्वाभावान् ।	१५५	[ार्थ]	२३३
सर्वविज्ञप्रमाहश्चासौ नास्ति]		[सामान्यरूपस्य च]	२७७
[ज्ञानं]	१८६	[अस्माभिः]	२६२

सङ्केत-सूची

अकलंकप्र०	अकलंकग्रन्थत्रय	(मिथी ग्रन्थमाला, कलकत्ता)
अध्या० टी० लि०	अध्यात्मतरंगिणी टीका लिखित	(कर्त्ता-गणधरकीर्ति)
आमप० टी० प्रश०	आमपरीक्षालंकृति टीका प्रशस्ति	(प्रस्तुत ग्रन्थ)
अष्टस०	अष्टसहस्री	(निर्णयमागर, बम्बई)
ई० स०	ईस्वी मन	× × ×
का०	कारिका	× × ×

जैनतर्कवा०	जैनतर्कवार्त्तिक	×	×	×
जैन सि० भा०	जैन सिद्धान्तभास्कर	(पाण्मासिक पत्र, जैन सिद्धान्त-भवन आरा)		
ज्ञान वि० प्रस्ता०	ज्ञानचिन्दु प्रस्तावना	(सिधो ग्रन्थमाला, कलकत्ता)		
तत्त्वार्थवा०	तत्त्वार्थवार्त्तिक	(जैनसिद्धान्त प्रकाशिनी संस्था, कलकत्ता)		
तत्त्वार्थश्लो०	तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक	(निर्णयसागर, बम्बई)		
तत्त्वार्थसू०	तत्त्वार्थसूत्र	(प्रथमगुच्छक, काशी)		
द्वि०	द्वितीय			
न्यायकुमु०	न्यायकुमुदचन्द्र	(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)		
न्यायदी०	न्यायदीपिका	(वीरसेवामन्दिर, सरसावा)		
न्यायवि० वि०	न्यायविनिश्चयविवरण	(लिखित प्रति, वीरसेवामन्दिर)		
न्यायाव०	न्यायावतार	(श्वेताम्बर जैन कान्फ्रेन्स, बम्बई)		
प०	पत्र			
परीक्षासू०	परीक्षामुख	(पं० घनश्यामदासजी)		
प्र०	प्रश्न			
प्र० भा०	प्रथम भाग			
प्रमाणप०	प्रमाणपरीक्षा	(जैनसिद्धान्त प्रकाशिनी संस्था, कलकत्ता)		
प्रमेयक०	प्रमेयकमलमार्त्तण्ड	(पं० महेन्द्रकुमारजी, काशी द्वारा सम्पादित)		
प्रश० सं०	प्रशस्तिसंग्रह	(जैन सिद्धान्त-भवन, आरा)		
प्रस्ता०	प्रस्तावना			
भा०	भाग			
युक्त्यनुशा०	युक्त्यनुशासनालङ्कार	(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)		
रत्नक० श्राव०	रत्नकरण्डश्रावकाचार	(प्रथमगुच्छक, काशी)		
लि०	लिखित			
वि० सं०	विक्रम संवत्			
शकसं०	शकसंवत्			
शि० नं०	शिलालेख नंबर			
शिलालेखमं०	शिलालेखसंग्रह	(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)		
श्लो०	श्लोक			
सम्प्रति० टी०	सन्मतिस्मृति टीका			
सम्पा०	सम्पादक			
सिद्धवि०	सिद्धिविनिश्चय	(लिखित वीरसेवामन्दिर, सरसावा)		
सूत्रक०	सूत्रकृताङ्ग			
स्या० रत्ना०	स्याद्वादरत्नाकर	(आर्हत प्रभाकर, पूना)		
स्या० रत्नाव०	स्याद्वादरत्नावतारिका			
हरि० पु०	हरिवंशपुराण	(माणिकचन्द्र ग्रन्थमाला, बम्बई)		

आप्त-परीक्षा

सानुवाद-स्वंपन्नटीकायुता

आप्तपरीक्षा-स्वोपज्ञटीका (सानुवाद) की

विषय-सूची

....७....

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
१. परमेष्ठिगुणस्तोत्र	१	इहेदं प्रत्ययसामान्यमे भी द्रव्यादि	
२. परमेष्ठिगुणस्तोत्रका प्रयोजन	२	पदार्थोंकी असिद्धि	२१
पर और अपर निःश्रेयसका स्वरूप	२	संग्रहसे भी द्रव्यादिपदार्थोंकी असिद्धि	२२
बन्धकी सिद्धि	३	द्रव्यत्वाभिमम्बन्धसे एक द्रव्यपदार्थ	
बन्ध-कारणोंकी सिद्धि	४	माननेका निरास	२४
बन्ध और बन्ध-कारणोंका अभाव	६	गुणत्वादि-अभिसम्बन्धसे एक-एक	
निर्जराकी सिद्धि	७	गुणादि पदार्थ माननेका निरास	२५
संसिद्धिके दो भेद	७	पृथिवीत्वादि-अभिसम्बन्धसे एक-एक	
परमेष्ठिगत प्रसादका लक्षण	८	पृथिवी आदि द्रव्य माननेका निरास	२५
मङ्गलकी निरुक्ति और उसका अर्थ	६	संग्रहके तीन भेद और उनकी	
शास्त्रारम्भमे परमेष्ठिगुणस्तोत्रकी		आलोचना	२५
आवश्यकता	११	ईश्वरोपदेशकी असम्भवताका उपसर्ग	२८
सत्रकारोक्त परमेष्ठिगुणस्तोत्र	१२	आप्तके कर्मभृद्भेदे तृत्वकी आसिद्धिकी	
स्तोत्रगत विशेषणोंकी साधकता	१३	आशङ्का	२६
पराभिमत आप्तोंके निराकरणकी		उक्त आशङ्काका निराकरण	२६
साधकता	१४	आप्तके कर्मभृद्भेदे तृत्वकी सिद्धि	३१
३. ईश्वर-परीक्षा	१५-१५५	ईश्वरके जगत्कर्तृत्वकी सिद्धिसे	
ईश्वरके मोक्षमार्गोपदेशकी		वैशेषिकोंका पूर्वोपक्ष	३२
असम्भवता	१५	ईश्वरके जगत्कर्तृत्वके खण्डनमे	
वैशेषिकाभिमत पटुपदार्थसमीक्षा	१६	जैनोंका उत्तरपक्ष	४०
द्रव्यलक्षणके योगसे एक द्रव्यपदार्थ		अनादि-सर्वज्ञ ईश्वर और उसके	
की असिद्धि	१७	मोक्षमार्गप्रणयनकी असम्भवता	४६
द्रव्यलक्षणत्वसे दो द्रव्यलक्षणोंमे		कर्मके अभावमे ईश्वरके इच्छा	
एकताकी असिद्धि	१६	और प्रयत्न शक्तिका अभाव	५२
द्रव्यत्वके योगसे एक द्रव्यपदार्थकी		केवल ज्ञानशक्तिसे ईश्वरमे कार्योत्पत्ति	
असिद्धि	२०	माननेमे उदाहरणका अभाव	६२
गुणत्वादिके योगसे एक-एक		जैनोंके जिनेश्वरका उदाहरण	
गुणादिपदार्थोंकी असिद्धि	२०	देना असंगत	६३
		ईश्वरावतारवादियोंकी आलोचना	६५

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
शङ्करकी आलोचना	६६	सत्ताको स्वतंत्र पदार्थ न होने और	
ईश्वरके ज्ञानको नित्य माननेमें दूषण	७१	पदार्थधर्म होनेका उपपादन, असत्ताकी	
ईश्वरज्ञान प्रमाणरूप है या फलरूप ?		तरह उसके चार भेदोंका समर्थन	१३८
दोनों पक्षोंमें दोषप्रदर्शन	७५	समवायको सत्ताकी तरह एक-अनेक और	
ईश्वरज्ञानको अनित्य माननेमें भी दोष	७६	नित्य-अनित्य माननेका प्रतिपादन	१४१
ईश्वरज्ञानको अव्यापक स्वीकार		सत्त्व-असत्त्वके एक जगह रहनेमें विरोध	
करनेमें दोष	७८	की आशंका और उसका परिहार	१४४
ईश्वरज्ञानको नित्य-व्यापक स्वीकार		स्वरूपतः असत् अथवा सत् महेश्वरमें सत्ता	
करनेमें दोष	८२	का समवाय स्वीकार करनेमें दोष	१४८
ईश्वरज्ञान अस्वसंवेदि है या स्वसंवेदि ?		ईश्वरपरीक्षाका उपसंहार	१५५
इन दोनों विकल्पोंमें दोष	१००	४. कपिल-परीक्षा	१५६-१६७
भिन्न ईश्वरज्ञानमें दूषण	१०२	कपिलके मोक्षमार्गोपदेशकत्वका	
भिन्न ईश्वरज्ञानका ईश्वरसे सम्बन्ध		निरास	१५६
करानेवाले समवायका निराकरण	१०३	प्रधानके मुक्तामत्तत्वकी कल्पना	
समवायके 'अयुतसिद्धि' विशेषणकी		और उसमें दोष	१६०
समीक्षा	१०६	प्रधानके भी मोक्षमार्गोपदेशकत्वका	
युतप्रत्ययसे युतसिद्धिकी व्यवस्था		निरास	१६१
करनेमें दोष	११६	५. सुगत-परीक्षा	१६७-१६५
युतसिद्धिकी व्यवस्था न होनेपर		सुगतके मोक्षमार्गोपदेशकत्वका	
अयुतसिद्धिका अभाव	१२०	निराकरण	१६७
'अवाधितत्व' विशेषणके अतिरिक्त होने		मौगतीका पूर्वपक्ष	१६६
की आशङ्का और उसका परिहार	१२१	मौगतीके पूर्वपक्षका निराकरण	१७१
समवाय-समवायियोंमें विशेषण-विशेष्य-		मौत्रान्तिकोंका मत	१७२
भावसम्बन्ध माननेमें अनवस्था	१२२	मौत्रान्तिकोंके मतका आलोचन	१७५
वैशेषिकोंद्वारा उक्त अनवस्थाका परिहार		यौगाचारमत और उसका आलोचन	१७८
और जैनोद्वारा उसका प्रतिवाद	१२४	संवृत्तिसे सुगतको विश्वतत्त्वज्ञ और	
मयाग और समवायकी व्यर्थता	१२४	मोक्षमार्गोपदेशक माननेमें भी दोष	१८०
समवायको सर्वथा स्वतंत्र और एक		संबेदनाद्वैतकी समालोचना	१८१
माननेमें विस्तारसे दूषण	१२६	चित्राद्वैतका समालोचन	१८४
सत्ताके दृष्टान्तसे समवायको वैशेषिकों		६. परमपुरुष-परीक्षा	१८५-२०६
द्वारा एक सिद्ध करना	१३२	परमपुरुषके सर्वज्ञत्व और मोक्षमार्गोप-	
सत्ता और समवायके एकत्वका		देशकत्वकी असम्भवता	१८५
खण्डन	१३३		

प्रतिभासमात्रकी अनेकविध		कर्म तथा भावकर्मके भेदसे दो	
मीमांसा	१६६	भेदों का कथन	
७. अर्हत्सर्वज्ञसिद्धि	२०६-२३६	नैयायिक और वैशेषिकों के कर्मस्वरूप-	
प्रमेयत्वहेतुसे सामान्यसर्वज्ञ-		की मान्यताका समालोचन	२४८
की सिद्धि	२०६	सांख्यों के कर्मस्वरूपकी समीक्षा	२४८
सर्वज्ञाभाववादी भट्टका मत	२१६	८. अर्हन्मोक्षमार्गनेतृत्वसिद्धि	२५१-२६०
भट्टके मतका निराकरण	२१६	मोक्षका स्वरूप	२५१
बाधकाभावसे अर्हत्सर्वज्ञसिद्धि	२२३	आत्माका स्वरूप	२५२
प्रत्यक्ष सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२२६	संवर, निर्जरा और मोक्षमे	
अनुमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२२७	भेदप्रदर्शन	२५३
उपमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२२७	नास्तिक मतका प्रतिवाद	२५४
अथोपपत्ति सर्वज्ञकी बाधिका नहीं है	२३०	मोक्षमार्गका स्वरूप	२५५
आगम सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२३४	मोक्षमार्गप्रणेतृके सर्वज्ञताका	
अभाव भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है	२३४	निर्णय	२६०
८. अर्हत्कर्मभूमृद्धेतृत्वसिद्धि	२४०-२५१	१०. अर्हत्त्वन्वन्वसिद्धि	२६१-२६४
आगामि और संचितके भेदमे	२४१	‘वन्दे तद्गुणलब्धये’ का व्याख्यान	२६१
दो तरहके कर्मोंका प्रतिपादन		अर्हन्तके वन्दनीय होनेमे प्रयोजन	२६२
संवर और निर्जराद्वारा उक्त	२४१	११. उपसंहार	२६४
कर्मोंके अभावका प्रतिपादन		आप्तपरीक्षा और उसकी स्वोपज्ञ	
कर्मोंका स्वरूप और उनके द्रव्य-	२४५	टीकाके सम्बन्धका अन्तिम वक्तव्य	”

जीयान्निरस्त-निशेष-सर्वथैकान्त-शासनम् ।

सदा श्रीवर्द्धमानस्य विद्यानन्दस्य शासनम् ॥ १ ॥

—आप्तपरीक्षा ।

स जयतु विद्यानन्दो रत्नत्रय-भूरि-भूषणः सततम् ।

तत्त्वार्थार्णव-तरणं सदुपायः प्रकटितो येन ॥ २ ॥

विद्यानन्द-हिमाचल-मुखपत्र-विनिर्गता सुगम्भीरा ।

आप्तपरीक्षा-टीका गङ्गावच्चिरतरं जयतु ॥ ३ ॥

—आप्तपरीक्षाटीका-प्रशस्ति ।

श्रीगमन्त्रभद्राय नमः
श्रीमदाचार्यविद्यानन्दस्वामि-विरचिता

आप्त-परीक्षा

स्वोपज्ञापपरीक्षालङ्कृति-टीकायुता
(हिन्दो-श्रुतवाद-सहिता)

— १ —

[परमाष्टगुणस्तोत्रम्]

प्रबुद्धाशेषतत्त्वार्थ-बोध-दीधिति-मालिने ।

नमः श्रीजिनचन्द्राय ' मोह-ध्वान्त-प्रभेदिने ' ॥१॥

जो समस्त पदार्थ-प्रकाशक ज्ञान-किरणोंमें विशिष्ट है और मोहरूपी अन्वकारके प्रभेदक है उन श्रीजिनरूप चन्द्रमाके लिए नमस्कार हो ॥ १ ॥

वसुधार्थ—इस मङ्गलाचरण-कारिकाद्वारा श्रीजिनचन्द्रके लिये चन्द्रमाकी उपमा देकर उन्हें नमस्कार किया गया है । जिस प्रकार चन्द्रमा समस्त लोकगत पदार्थोंको प्रकाशित करनेवाला है, उसी प्रकार श्रीगम्भोज जिनचन्द्र भगवान् भूत, भावी और वर्तमान सम्पूर्ण जीवादि पदार्थोंके ज्ञाता और मोहनीयकर्मका नाश करनेवाले हैं । मोहनीयकर्म वह अन्वकार हैं जिसकी वजहसे आत्मा अपने निजस्वरूपको देख और जान नहीं पाता है । इस मोहनीयकर्मका जिन महान् आत्माओंने नाश कर दिया है और इस तरह जिनोंने सर्वज्ञता भी प्राप्त कर ली है, वे 'जिन' अथवा 'जिनचन्द्र' या 'आरहन्त' इस संज्ञाद्वारा अभिहित होते हैं और उन्हींको परमात्मा भी कहते हैं । तात्पर्य यह कि 'कर्मागतीन जयन्तीति जिन' अर्थात् राग-द्वेष-मोहादि कम-शत्रुओंपर जो पूर्णतः विजय पालते हैं उन्हें जैनदर्शनमें 'जिन' कहा गया है ।

१ चन्द्रप्रभजिनचन्द्राय सकलजिनसमुदाय वा । २ मोहोद्धानं रागद्वेषादिवं स एव भवान् अन्वकारस्तं प्रभेदी विश्लेषणकर्ता तस्मै इत्यर्थः । ३ परमे पदे मोक्ष मोक्षमार्गं वा रत्न-त्रयस्वरूपे निष्ठतीति परमेष्ठी, मोक्षे मोक्षमार्गं वा स्थिता अर्हस्मिन्नाचार्योपाध्यायसाधवो विशिष्टात्मानः समष्टिनोऽभिधीयन्ते ।

[परमेष्ठिगुणस्तोत्रप्रयोजनाभिधानम्]

§ १. कृत्स्नपुनः परमेष्ठिनः^१ स्तोत्रं शास्त्रादौ शास्त्रकाराः प्रादुर्भूयविधीयन्ते—

श्रेयामार्गस्य संसिद्धिः प्रसादात्परमेष्ठिनः ।

इत्याहुस्तद्गुणस्तोत्रं शास्त्रादौ मुनिपुङ्गवाः ॥२॥

§ २. श्रेयो निःश्रेयसं परमपरं च । तत्र परं सत्त्वकर्मविश्रमोच्चलक्षणम् "बन्धहेतुभाव-
निर्जराभ्यां कृत्स्नकर्मविश्रमोक्षां मोक्षः" [तत्त्वा. सू. १०-२] इति वचनात् । अतोऽपरमार्हन्त्य-
नक्षणम्, "घातिकर्मज्ञानान्तचतुष्टयस्वरूपलाभस्यापरनि श्रेयस-ज्ञान । न चात्र कस्यचिदात्मविशेषस्य
कृत्स्नकर्मविश्रमोक्षाऽस्मिन्, साधकप्रमाणमद्राधान । तथा हि—

§ ३. कश्चिदात्मविशेषः कृत्स्नकर्मविश्रममुच्यते, कृत्स्नबन्धहेतुभाव^२ निर्जरावस्थान ।

'जिन' किसी व्यक्तिविशेषका नाम नहीं है, बल्कि जो आत्मा [इस पुण विक-
सित एवं सर्वोच्च आत्मीय अवस्थाको प्राप्तकर लेता है वह 'जिन' कहलाता है ।
यहाँ ऐसे ही 'जिन परमात्मा' अथवा 'जिन-समुदाय' को ग्रन्थकार श्रीविद्यानन्दस्वामीने
अपनी इस स्वोपप्लटीका-सहित 'आप्त-परीक्षा' नामक कृतिके आरम्भमें स्मरण किया है
और उनका मंगलाभिवादन किया है ।

'जिनचन्द्राय' पदके प्रयोगद्वारा भगवान् चन्द्रप्रभको भी तमस्तुति किया गया प्रतीत
होता है और यह कोई अस्वाभाविक भी नहीं है, क्योंकि भगवान् चन्द्रप्रभ भी ग्रन्थकारके
विशेषतया इष्टदेव हो सकते हैं और उन्हे भी 'नमः' शब्दद्वारा अपना भक्त ह भुक्ता है ।

§ १. शब्दा—ग्रन्थके आरम्भमें ग्रन्थकार परमेश्वरीका स्तवन हिम प्रयोजनमें करते हैं ।

समाधान—इसका उत्तर इस प्रकार है—

चूँकि परमेश्वरीके प्रसादमें मोक्ष-मार्ग (सम्यग्दर्शनादि) की सम्पत् प्राप्ति और सम्पत्
ज्ञान दोनों प्राप्त होते हैं । अतएव शास्त्रके आरम्भमें मुनिपुङ्गवों—सूत्रकारादिकोंने परमेश्वरी-
का गुण-स्तवन कहा है ॥२॥

§ २. कारिकामें जो 'श्रेयः' शब्दका प्रयोग है उसका निःश्रेयस अर्थात् मोक्ष अर्थ है ।
वह दो प्रकारका है—१ परनिःश्रेयस और २ अपरनिःश्रेयस । समस्त कर्मोंका सर्वथा
क्षय होना परनिःश्रेयस है; क्योंकि 'मंवर और निर्जराके द्वारा सम्पूर्ण कर्मोंके सर्वथा छूट
जानेको मोक्ष' कहा गया है । और परमोच्च अरहन्त अवस्थाका प्राप्त होना अपरनिःश्रेयस
है । कारण, घातिकाकर्मोंके क्षयमें जो अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तसुख और अनन्त-
वीर्यरूप अनन्तचतुष्टयस्वरूपकी प्राप्ति होती है उसे अपरनिःश्रेयस माना गया है । यहाँ
यह नहीं कहा जासकता है कि किसी आत्माविशेषके सम्पूर्ण कर्मोंका सर्वथा क्षय होना
आमिद्ध है क्योंकि उसको सिद्ध करनेवाला प्रमाण मौजूद है । वह इस प्रकार है —

§ ३. 'काई विशेष आत्मा समस्त कर्मोंमें सर्वथा मुक्त होजाता है, कारण मंवर और
निर्जरायान् है । जो सम्पूर्ण कर्मोंमें मुक्त नहीं है वह पुण मंवर और निर्जरावान् नहीं है,

* ज्ञानदर्शनावरणमोहान्तरायाऽपानि चत्वारि कर्माणि घातिकर्माण्युच्यन्ते । २ संवरः ।

I द 'मोक्षः' पाठो नास्ति ।

यस्तु न कृत्स्नकर्मभिर्विप्रमुच्यते स^१ न कृत्स्नबन्धहेत्वभावनिर्जरावान्, यथा सप्तरी । कृत्स्नबन्धहेत्व-
भावनिर्जरावाच कश्चिदन्तर्विशेषः । तस्मात्कृत्स्नकर्मभिर्विप्रमुच्यते ।

६४ ननु बन्ध एवान्मनोऽसिद्धस्तद्धेतुश्च, इति कुतो बन्धहेत्वभाववत्त्वम् ? प्रतिवेधय
विधिपूर्वकत्वात् । बन्धाभावे च कथं निर्जरा ? बन्धफलानुभवनं हि निर्जरा । बन्धाभावे तु कुतस्त-
फलानुभवनम् ? अतः कृत्स्न- निर्जरावत्त्वमप्यसिद्धम् । न चासिद्धं साधन साध्यसाधनायालम्, इति
कश्चित् ।

६५ साध्यनालोचितत्वं^२ प्रमाणतो बन्धस्य प्रसिद्धे । तथा हि—विवादाध्यामित
सप्तरी बन्धवान् परान्त्रवान्, आलानस्तम्भागतहस्तिवत् । परतन्त्रोऽसा हीनस्थानपरिग्रहवात्,
कमोदो कपरतन्त्रस्यापृहपरिग्रहवच्छ्रोत्रियब्राह्मणवत् । हीनस्थानं हि शरीरं तत्परिग्रहवाच सप्तरी
प्रसिद्ध एव । कथं पुनः शरीर हीनस्थानमात्मनः ? इति, उच्यते, हीनस्थान शरीरम्, आत्मनो तु स्व-
हेतुवान् कस्यचित्कारापृहवत् । ननु^३ देवशरीरस्य तु स्वहेतुत्वाभावात्पक्षात्पाको^४ हेतुरिति चेत्, न,

जैसे सप्तरी जीव । और सम्पूर्ण संवर तथा निर्जरावान कोई विशेष आत्मा अवश्य है
इत्यलिये समस्त कमोमे मुक्त भी होजाता है ।

६५ शङ्का—जब आत्माके कमबन्ध ही असिद्ध है और कमबन्धके कारण भी
असिद्ध है—दोनों ही सिद्ध नहीं है तब यह कैसे कहा जासकता है कि किसी आत्मावि-
शेषके बन्धहेतुआका अभाव (संवर) है क्योंकि अभाव सद्भावपूर्वक ही होता है । और
उस तरह जब बन्ध ही सम्भव नहीं है तब निर्जरा भी किसकी ? कारण, बन्धके फलका
अनुभवन करना ही निर्जरा है । अतएव जब बन्ध नहीं तो उसके फलका अनुभवन
(निर्जरा) कैसे ? अतः सम्पूर्ण निर्जरावान भी कोई आत्माविशेष सिद्ध नहीं होता है और
उस प्रकार हेतुके विशेषण और विशेष्य दोनों ही दल असिद्ध है । ऐसी हालतमें असिद्ध
हेतु साध्यकी सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है ?

६५ समाधान—यह शङ्का विचारपूर्ण नहीं है क्योंकि बन्ध प्रमाणमें प्रसिद्ध है ।
तथा—विचारस्थ सप्तरी आत्मा बन्धयुक्त है क्योंकि पराधीन है, आलानस्तम्भ^५ (खंटा)-
की प्राप्ति हाथीकी तरह । 'आत्मा पराधीन है क्योंकि हीनस्थानको ग्रहण किये हुए है,
कामगोडामें अधीन होकर बेरयाके घरको प्राप्त हुए श्रोत्रिय ब्राह्मण' (क्रियाकाण्डी ब्राह्म-
णविशेष) की तरह । और यह प्रकट है कि हीनस्थान शरीर है और उसे ग्रहण करने-
वाला सप्तरी आत्मा प्रसिद्ध है ।

शङ्का—शरीर आत्माका हीनस्थान कैसे है ?

१ साम्यादिः । २ अर्थार्थविचारः । ३ बन्दीग्रह इत्यर्थः । ४ परं शङ्के नान्विति
५ हेतोः सामस्येन उदात्तत्वं अत्रैकदेशवृत्तत्वं वापत्तायावत्त्वमिति भावः । भागसिद्धत्वमानं यावत्
६ हाथीको बांधनेका पट्टा, रस्सा या जंजीर, देखो, 'संज्ञित हिन्दी शब्दसागर' पृ० ११५ ।
७ ब्राह्मणोंका एक भेद, देखो, 'सं० हिन्दी-शब्दसागर' पृ० १०५६ ।

१ द 'स तु' । २ मु स प 'कृत्स्नकर्म' ।

तस्यापि मरणं तु गृहेतुत्वमिद्धं पक्षव्यापकत्वव्यवस्थानात् ।

१६ तदेव सत्तेपतो बन्धस्य प्रसिद्धौ 'तद्धं तुरपि सिद्धं', तस्याहेतुकत्वे नित्यत्वप्रसङ्गात्, सतो हेतुरहितस्य नित्यत्वव्यवस्थिते । "सदकारणवन्नित्यम्" [वैशेषि ४-१-१] इति परैरभिधानात् । तद्धं तुरच मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगविकल्पापञ्चविधः स्यात् । बन्धो हि सत्तेपतो द्वेषा, भाव-
बन्धो द्रव्यबन्धश्चेति । तत्र भावबन्धः क्रोधाद्यात्मकः, तस्य हेतुमिथ्यादर्शनम्, 'तद्भावे भावादभावे चाभावात् । कचिदक्रोधादिविषये हि क्रोधादिविषयत्वश्रद्धान् मिथ्यादर्शनम्, तस्य विपरीताभिनिवेश-
लक्षणस्य सकलान्तिकप्रसिद्धत्वात् । तस्य च सद्भावे बहिरङ्गस्य सत्यन्तरङ्गं द्रव्यक्रोधादिवन्धे भाव-
बन्धस्य सद्भावः तदभावे 'चासद्भावः' इत्यङ्गत्वात् मिथ्यादर्शनहेतुको भावबन्धः । तद्भावे विरतिहेतुकरच समुत्पन्नसम्यग्दर्शनस्यापि कस्यचिदप्रकृष्टो नादबन्धः सत्यामविरतो प्रतीयत एव । ततोऽप्यप्रकृष्टो

समाधान—इसका उत्तर यह है कि 'शरीर हीनस्थान (निम्न कोर्टीकी अथवा निकृष्ट जगह) है क्योंकि वह आत्मा से दुःखका कारण है । जैसे किसीका बन्दीगृह । अर्थात् जिस प्रकार (बन्दी) को कैदस्थाना दुःखदायक होता है उसी प्रकार शरीर आत्माको क्लेशदायक है ।

शङ्का—देवोंका शरीर दुःखकारक नहीं होता । अतएव हेतु परं पक्षमें न रहनेसे पक्षाव्यापक है अर्थात् पक्षाव्यापक (भाग्यामिद्ध) नामक दोषसे युक्त है ?

समाधान—नहीं देवोंका शरीर भी मृत्युसमय दुःखजनक होता है—शरीरको जब वे छोड़ने हैं तो उन्हें उसमें भारी दुःख होता है । अतः हेतु 'पक्षाव्यापक' नहीं है, पक्षाव्यापक ही है ।

१७. इस प्रकार सत्तेपमे बन्धः सिद्ध हो जानेपर उसके हेतु भी सिद्ध हो जाते हैं क्योंकि बन्धके कारण न माननेपर उसे नित्य मानना पड़ेगा । कारण, जिसका कोई कारण (हेतु) नहीं होता और मौजूद है वह नित्य व्यवस्थित किया गया है । दूसरे दार्शनिक विद्वान् भी 'मत्तु और कारणरहितको नित्य' बतलाते हैं । जैनदर्शनमें बन्धके कारण पाँच हैं—१ मिथ्यादर्शन, २ अविरति, ३ प्रमाद, ४ कषाय और ५ योग । बन्धके सत्तेपमे दो भेद है—एक भावबन्ध और दूसरा द्रव्यबन्ध । उनमें भावबन्धका, जो क्रोधादिरूप है, कारण मिथ्यादर्शन है क्योंकि उसके होनेपर वह होता है और उसके नहीं होनेपर नहीं होता है । जो क्रोधादिका विषय नहीं है उसमें क्रोधादिविषयत्वका श्रद्धान् करना मिथ्यादर्शन है । कारण, सभी आस्तिकोंने विपरीत अभिप्रायको मिथ्यादर्शन स्वीकार किया है । मैं इस पाँच कारण (मिथ्यादर्शन) के होनेपर और आभ्यन्तर कारण द्रव्यक्रोधादिवन्धके होनेपर भावबन्ध होता है और उनके न होने पर

१ बन्धहेतु आत्मव इत्यर्थः । २ न्यूनः ।

१ द 'तद्भावः' भावादभावात् चाभावात् । कचिदक्रोधादिविषये हि क्रोधादिविषयत्वश्रद्धान् मिथ्यादर्शनं इति पाठो नास्ति । २ द 'वा' इति पाठः ।

भावबन्ध प्रमादहेतुकः स्यादविरत्यभावेऽपि, कस्यचिद्विरतस्य सति प्रमादे तदुपलब्धे । नतोऽप्य-
प्रकृष्ट कषायहेतुकः सम्यग्दर्शद्विरतस्याप्रमत्तस्यापि कषायग्रहावे' भावान् । नतोऽप्यप्रकृष्टवपुरज्ञान-
लक्षणो भावबन्धो योगहेतुकः क्षीणकषायस्यापि योगसद्भावे तत्सद्भावात् । अचलिनन्तु योगसद्भावेऽपि
न भावबन्धः, तस्य जीवन्मुक्त्यान्मोक्षप्रसिद्धे । न चेवमेकैकहेतुक एव बन्धः, पूर्वस्मिन्पूर्वस्मिन्नुत्तर-
स्योत्तरस्य बन्धहेतोः सद्भावात् । कषायहेतुको हि बन्धो योगहेतुकोऽपि । प्रमादहेतुकश्च योगकषाय-
हेतुकोऽपि । अविरतिहेतुकश्च योगकषायप्रमादहेतुकः प्रतीयते । मिथ्यादर्शनहेतुकश्च योगकषाय-
प्रमादाविरतिहेतुकः सिद्धः । इति मिथ्यादर्शनादिपञ्चविधप्रत्ययसामर्थ्यान्मिथ्याज्ञानस्य बन्धहेतोः प्रसिद्धे ।
षट्प्रत्ययोऽपि बन्धोऽभिधीयते' । न चायं भावबन्धो द्रव्यबन्धमन्तरेण भवति, सूक्ष्म्यापित् प्रमत्तत्वादिति
द्रव्यबन्धः सिद्धः । सोऽपि मिथ्यादर्शनादिविरतिप्रमादकषाययोगहेतुक एव बन्धव्यात्, भावबन्धवदिति
मिथ्यादर्शनादिबन्धहेतुः सिद्धः ।

नहीं होता है, इस तरह मिथ्यादर्शन भावबन्धका कारण सिद्ध है । उसी प्रकार जिसके
सम्यग्दर्शन पैदा हो गया है उसके भी अविरति (विरतिरूप परिणामोके अभाव) के
होनेपर मिथ्यादर्शनमें होनेवाले भावबन्धकी अपेक्षा कुछ न्यून अविरतिहेतुक भावबन्ध
होता हुआ सुप्रतीत होता है । इसमें भी कुछ कम भाव-बन्ध प्रमादके निमित्तसे अविर-
ति न रहनेपर भी होता है । कारण, किसी विरति (छूटे गुणस्थानवर्ती मुनि) के प्रमादके
सदभावसे भावबन्ध देखा जाता है । प्रमादहेतुक भावबन्धमें भी कुछ अल्प भावबन्ध
कषायके सदभावसे होता है क्योंकि जो सम्यग्दर्ष्ट है, विरत है और प्रमादरहित भी
है उसके क्रोधादि कषायके होनेपर वह उपलब्ध होता है । और उसमें भी कुछ हीन
भावबन्ध, जो कि अज्ञानस्वरूप है, योगके निमित्तसे होता है । कारण, कषायग्रहित आत्मा
के भी योग (मन, वचन और काय सम्बन्धी हलन-चलन) के सद्भावसे योगहेतुक भाव-
बन्ध पाया जाता है । किन्तु, केवलताके योगके रहनेपर भी भावबन्ध नहीं होता, कारण
वे जीवन्मुक्त हैं और इसलिये उनके मोक्ष—बन्धसे सबथा मुक्ति हो चुकी है । अतः उनके
भावबन्ध नहीं होता । यहाँ यह नहीं समझना चाहिए कि एक-एक कारणजनित ही बन्ध
हैं क्योंकि पूर्व पूर्व कारणके होनेपर आगे आगेके बन्ध-कारण अवश्य होते हैं । अतएव
जो कषायहेतुक बन्ध है वह योगहेतुक भी है और जो प्रमादहेतुक है वह योग तथा कषाय-
जन्य भी है । जो अविरतिहेतुक है वह योग, कषाय और प्रमादजनित है । तथा जो
मिथ्यादर्शनहेतुक है वह योग, कषाय, प्रमाद और अविरतिहेतुक भी स्पष्टतः सिद्ध है ।

मिथ्यादर्शन आदि पांच बन्धकारणोंके सामर्थ्यमें मिथ्यादर्शनका सहभावी
मिथ्याज्ञान भी बन्धका कारण निश्चय हो जाता है और इसीलिये भावबन्धके छह भी
कारण कहे जाते हैं । यह भावबन्ध द्रव्यबन्धके बिना होता नहीं, अन्यथा मुक्त जीवोंके
भी भावबन्धका प्रसङ्ग आयेगा, इसलिये द्रव्यबन्ध भी सिद्ध हो जाता है और वह भी
मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग इनसे ही उत्पन्न होता है, क्योंकि
बन्ध है, जैसे भावबन्ध । इस तरह द्रव्यबन्धके भी मिथ्यादर्शनादि कारण हैं । इस प्रकार
आत्माके बन्ध और बन्धके कारण प्रसिद्ध हैं ।

§ ७. तदभाव^१ कुत सिद्ध्येत् ? इति चेत्, तत्प्रतिपक्षभूतसम्यग्दर्शनादिमात्मीयाभावात् । सति हि सम्यग्दर्शने मिथ्यादर्शनं निवर्तते न द्विरुद्धत्वात् । यथोष्णस्पर्शे सति शीतस्पर्श इति प्रतीकम् । तथैवाविरतिविरत्यां सत्यामपैति । प्रमादश्चाप्रमादपरिणतौ, कषायोऽकषायताया, योगश्चायोगताया मिति बन्धहेत्वभावः सिद्धः, “अपूर्वकर्मणामास्रवनिरोधः सवरः” [त.सू. १-१] इति वचनात् ।

§ ८. ननु च^१ “स गुप्तिर्मिति धर्मानुपेक्षापरीषदहजयचारिभ्यो भवति”^२ [तत्त्वार्थसू. १-२] इति सूत्रकारमतं न पुनः सम्यग्दर्शनादिभ्यः, इति न मन्तव्यम्, गुण्यादीनां सम्यग्दर्शनाद्यात्मकत्वात् । न हि सम्यग्दर्शनरहिता गुण्यादयः सन्ति सम्यग्ज्ञानरहिता वा तेषामपि^३ विस्त्यादिरूपत्वात् । चरित्र-मेदा इति प्रमादरहिता कषायरहिताश्चायोगात्मपि लभन्ते । ततो न कश्चिदोषः ।

§ ७. शङ्का—बन्ध और बन्धके कारण सिद्ध हो भी जाये, परन्तु उनका अभाव कैसे सिद्ध हो सकता है ?

समाधान—इसका उत्तर यह है कि जब बन्ध और बन्धकारणोंके प्रतिपक्षी सम्यग्दर्शनादिरूपसे आत्माका परिणामन होता है तो बन्ध और बन्धके कारणोंका अभाव हो जाता है । सम्यग्दर्शन होनेपर मिथ्यादर्शन नहीं रहता, क्योंकि वह उसका विरोधी—प्रतिपक्षी (उसके सद्भावसे न रहनेवाला) है जिस प्रकार उष्णस्पर्शके होनेपर ठण्डा स्पर्श नहीं होता । इसी तरह अविरति विरति (संयम) के होनेपर नहीं रहती है । प्रमाद अप्रमादरूप परिणति, कषाय अकषायरूप परिणाम और योग अयोगरूप अवस्थाके होने पर नष्ट होजाते हैं । इस प्रकार बन्धहेतुओंका अभाव अर्थात् संवर सिद्ध होजाता है । यही तत्त्वार्थसूत्रकार आचार्य उमास्वातिते कहे हैं—“अनागत कर्मोंका रूढ़ जानना संवर है”

§ ८. शङ्का—“संवर गुप्ति, ममिति, यम अनुपेक्षा, परीषदहजय और चरित्रमेदा होता है” यह तत्त्वार्थसूत्रकारका मत अर्थात् कथन है वह सम्यग्दर्शनादिमें होता है ऐसा उनका मत नहीं मालूम होता । तात्पर्य यह कि तत्त्वार्थसूत्रकारके कथनमें जो रूढ़ प्रतिपादन प्रमाणित किया गया है वह ठीक नहीं जान पड़ता है क्योंकि उन्होंने गुण्यादि से संवर माना है, सम्यग्दर्शनादिमें नहीं ।

समाधान—ऐसा मानना ठीक नहीं है क्योंकि जो गुण्यादि है वे सम्यग्दर्शन आदि स्वरूप हैं—उनसे भिन्न नहीं है । यन्तुत गुप्ति आदि न ता सम्यग्दर्शनरहित है और न सम्यग्ज्ञानरहित है । कारण, वे विरति आदिरूप हैं और विरति सम्यक्चरित्र है जो सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानका सर्वथा अविनाभावी है तथा इस सम्यक्चरित्रके ही मेद ये गुप्ति वगैरह हैं जो प्रमाद तथा कषायरहित होते हुए अयोग अवस्थामें भी विशिष्ट हैं अर्थात् योगरहित हैं । तात्पर्य यह कि गुण्यादिक सम्यग्दर्शनादिकमें भिन्न नहीं हैं और इसलिये सम्यग्दर्शनादिकमें संवर प्रतिपादन करना अथवा गुप्ति, ममिति आदि से संवर बतलाना एक ही बात है—दोनोंका अभिप्राय एक है, उसमें विरोधादि कुछ भी दोष नहीं है । इस तरह हेतुका विशेषण अश सिद्ध है ।

१ बन्धहेत्वभावः संवर इत्यर्थः ।

१ इ ‘च’ नास्ति । २ ‘संवर इति शेषः’ इति टिप्पणिपाठः । ३ ‘सम्यग्दर्शनादीनां’ इति इ टिप्पणिपाठः ।

§ ६. कथमात्मन पूर्वोपात्तकर्मणां निर्जरा मिदधेन ? इति, अभिधीयते; क्वचिदात्मनि कात्स्न्यतः पूर्वोपात्तानि, कर्माणि निर्जीर्यन्ते तेषां विपाकान्तत्वात् । यानि तु न निर्जीर्यन्ते तानि न विपाकान्तानि, यथा कालादीनि । विपाकान्तानि च कर्माणि । तस्मात्तिर्जीर्यन्ते । विपाकान्तत्वं नामिदं कर्मणाम् । तथा हि—विपाकान्तानि कर्माणि, फलावसानात्, बीज्यादिवत् । तेषामन्यथा नित्यत्वानुषङ्गान् । न च नित्यानि कर्माणि, नित्यं तत्फलानुभवनप्रसङ्गात् । यत्र चात्मविशेषे अनागतकर्मबन्धहेतुभावादपूर्वकर्मानुत्पत्तिस्तत्र पूर्वोपात्तकर्मणा यथाकालमुपक्रमाच्च फलदानात्कात्स्न्येन निर्जरा प्रसिद्धेव । ततः कृत्स्नबन्धहेतुभावनिर्जरावशे साधन प्रसिद्धं वृत्तकर्मविप्रमोक्षं [माध्य] साधयत्येव । ततः तत्फलं पर निश्चयस्य व्यवतिष्ठते । तथा 'अर्हन्त्यलक्षणमपर मुनिश्चितनामम्भवदुपाधकप्रमाणत्वात्, सुखादिवत्' इति सर्वज्ञत्वमिदं^१ निर्णयते ।

§ १०. श्रेयसो मार्गः श्रेयोमार्गो नि श्रेयसोपायो दृश्यमाणलक्षणस्तस्य संसिद्धिः^२ सम्प्राप्तिः

§ ६. शङ्का—आत्मामे मंचित कर्मोंकी निजरा कैसे सिद्ध होती है ?

समाधान—इस तरह.—किसी आत्मामे मंचित कर्म सम्पूर्णरूपसे निर्जीर्ण (नष्ट) हो जाते हैं, क्योंकि वे विपाकान्त (विपाक तत्क ठहरनेवाले) हैं । जिनकी निर्जरा नहीं होती वे विपाकान्त नहीं होते, जैसे कालादिक । और विपाकान्त कर्म हैं, इसलिए उनकी निर्जरा जरूर हो जाती है । यहाँ यह नहीं कहा जासकता कि कर्मोंमें विपाकान्तपना अमिद्ध है, क्योंकि उनमें विपाकान्तपना निम्न अनुमानमें सिद्ध होता है—कर्म विपाकान्त है । कारण, वे फल देने तक ही ठहरते हैं । जैसे धान्य बगैरह । अन्यथा उन्हें नित्य मानना पड़ेगा, पर कर्म नित्य नहीं है, क्योंकि नित्य माननेपर सदैव उनका फलानुभवन होगा । अतएव जिस आत्मा विशेषमें बन्धहेतुओं—आत्मवोंके अभावसे नवीन कर्मोंकी उत्पत्ति रुक गई है अर्थात् मत्सर होगया है उसी आत्माविशेषमें मंचित कर्मोंका नियत समयपर अथवा तपश्चया आदिसे फल देकर सम्पूर्णतया भेड़ जाना रूप निर्जरा भी प्रसिद्ध है और इन तरह 'मंचर और निजरावान' रूप हेतु सिद्ध होकर 'ममस्त कर्मोंके सर्वथा नश्वर' रूप साधको अच्छी तरह सिद्ध करता है । अतः 'ममस्त कर्मोंका सर्वथा क्षय जाना परनिश्चय है' यह व्यवस्थित होगया । तथा अरहन्त अवस्थाका प्राप्त होना अपरनिश्चय है, क्योंकि उसके होनेमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है । जैसे सुखादिकके माननेमें कोई बाधक नहीं है, अतएव उनका अस्तित्व सभी स्वीकार करते हैं । इस अपरनिश्चयसकी सम्प्रमाण सिद्ध आगे सर्वज्ञसिद्धि प्रकरणमें की जावेगी । इस तरह परनिश्चय और अपरनिश्चय ये दो श्रेयोंके भेद सिद्ध हुए ।

§ १०. श्रेयका जो मार्ग है उसे श्रेयोमार्ग कहते हैं और वह आगे कहा जानेवाला नि श्रेयसोपाय—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीन रूप हैं । इस श्रेयो-मार्गकी जो सम्यक् प्राप्ति अथवा सम्यक् ज्ञान है वही श्रेयोमार्गसंसिद्धि है । वह चूँकि

१ अर्हन्त्यलक्षणमपर मुनिश्चितनामम्भवदुपाधकप्रमाणत्वात्, सुखादिवत् । तत्रासत्तः प्रादुर्भावः, अभिलषितप्राप्तिः, सम्प्राप्तश्च । तत्रासत्तः प्रादुर्भावोत्पत्त्या साधनोपगच्छते, कारणप्रकरणाभावात् । शेषसिद्धिद्वय तु गच्छते, जायकप्रकरणात् ।

सम्यग्ज्ञसिर्वा । सा हि परमेष्ठिनः प्रसादाद्भवति मुनिपुङ्गवाना यस्मात्तस्मात्ते मुनिपुङ्गवा सूत्रकारादयः^१ शास्त्रस्यादा^२ तस्य परमेष्ठिनो गुणस्तोत्रमाहुरिति सम्बन्धः । परमेष्ठी हि भगवान् परमोऽर्हन्^३ तत्प्रसादान् परमागमार्थ^४ निर्णयोऽपरस्य^५ परमेष्ठिनो गणधरदेवादं सम्पद्यते, तस्माच्चापरपरमेष्ठिनः परमागमशब्द-सन्दर्भो^६ द्वादशाङ्ग इति परापरपरमेष्ठिभ्यां परमागमार्थशब्दशरीरसमिद्धिस्तद्विनेयमुख्यानाम्, तंभ्यश्च स्वशिष्याणामिति 'गुरुपर्व' कर्माऽमूत्रकाराणां परमेष्ठिनः प्रसादात्प्रधानभूतः परमार्थस्य श्रेयोमार्गस्य समिद्धिरभिधीयते । प्रसादः पुनः परमेष्ठिनस्तद्विनेयानां प्रसन्नमनोविषयत्वमेव, वीतरागाणां^७ तुष्टिलज-णप्रसादासम्भवात्, कोपास्रग्भवत् । तदाराधकजनैस्तु प्रसन्ने मनसोपास्यमानो भगवान् 'प्रसन्न' इत्यभिधीयते, रमायनवत् । यथैव हि प्रसन्ने मनसा रमायनमासेव्यं तत्फलमवाप्नुवन्तः सन्तो 'रमायनप्रसादादिदमस्माकमारोग्यादिकल समुत्पन्नम्' इति प्रतिपद्यन्ते तथा प्रसन्ने मनसा भगवन्तः परमेष्ठिनमुपास्य तदुपासनफलं श्रेयोमार्गोधिगमलक्षणं प्राप्यमानास्तद्विनेयजनाः 'भगवत्परमेष्ठिनः प्रसादादस्माकं

मुनीश्वरोंको परमेष्ठीके प्रसादसे प्राप्त होता है, इर्मलिये वे सूत्रकारादि मुनीश्वर शास्त्रके प्रारम्भमे परमेष्ठीका गुणस्तवन प्रतिपादन करते हैं । यह कारिका(२)का पदार्थसम्बन्ध है । वास्तवमे जो भगवान् अरहन्तदेव है वह परमेष्ठी है और उनके प्रसादसे परमागम (दिव्यध्वनि) द्वारा प्रतिपादित अथका अवधारण (भावश्रुतरूप सम्यक्ज्ञान) अपरपरमेष्ठी गणधरदेवादिको प्राप्त होता है और उन अपरपरमेष्ठी (गणधरदेवादिक) से द्रव्यश्रुतरचना अर्थात् बाह्य अङ्गोंका निर्माण होता है । इस तरह पर और अपर-परमेष्ठियोंद्वारा रचित भाव और द्रव्य दोनों ही तरहके श्रुतकी प्राप्ति उनके अपने प्रमुख शिष्यों-आचार्यादिकोंको होती है तथा उनसे उनके अपने शिष्यों अर्थात् प्रशिष्योंको होती है । इस प्रकार गुरुपरम्पराक्रम (आनुपूर्वी) से सूत्रकार (तत्त्वार्थसूत्रकार आचार्य उमास्वाति) अथवा सूत्रकारों (निःश्रेयसप्रतिपादक सूत्ररचयिताओं) को परमेष्ठीके प्रसादसे प्रधानभूत यथार्थ मोक्ष-मार्गकी सम्यक्प्राप्ति और सम्यक्ज्ञान होता है, यह प्रतिपादित हो जाता है ।

यहाँ यह और जान लेना चाहिये कि परमेष्ठीमे जो प्रसाद-प्रसन्नतागुण कहा गया है वह उनके शिष्योंका प्रसन्नमन होना ही उनकी प्रसन्नता है, क्योंकि वीतरागोंके तुष्ट्यात्मक प्रसन्नता सम्भव नहीं है । जैसे क्रोधका होना उनमे सम्भव नहीं है । किन्तु आराधक जन जब प्रसन्न मनसे उनकी उपासना करते हैं तो भगवानको 'प्रसन्न' ऐसा कह दिया जाता है । जैसे प्रसन्न मनसे रमायन (औपनिषद्) का सेवन करके उसके फलको प्राप्त करनेवाले समझते हैं और शब्दव्यवहार करते हैं कि 'रमायन (देवाडे) के प्रसाद (अनुग्रह) से यह हमे आरोग्यादि फल मिला अर्थात् हम अच्छे हुए' । उसी प्रकार प्रसन्न मनसे भगवान् परमेष्ठीकी उपासना करके उसके फल-श्रेयोमार्गके ज्ञानको प्राप्त हुए

१ तत्त्वार्थसूत्रकारप्रभृतयः । २ तत्त्वार्थशास्त्रारम्भे । ३ अर्हन् । ४ गणधरदेवादेः ।

५ ग्रन्थरचनात्मकः, गणधरदेवो हि द्रव्यागमभूतं द्वादशाङ्गकं निबध्नानि विशिष्टजगत्पेरशमज्जनि-तज्ञानसंयमधारकत्वात् । ६ गुरुपरम्परागनुपूर्व्याः । ७ इच्छार्थीयरूपः ।

१ द 'परमार्थ' इति शठः । २ मु 'पूर्व' । ३ द 'प्रधानागममार्गस्य' ।

श्रेयोमार्गाधिगमः सम्यक् इति समनुमन्यन्ते । ततः परमेष्ठिनः प्रसादात् सूत्रकाराणां श्रेयोमार्गस्य समिद्धेयुंक्तं शास्त्रार्थं परमेष्ठिगुणस्तोत्रम् ।

§ ११. 'मङ्गलार्थं तत्'¹ इत्येके², तदर्थेव प्रष्टव्या । किं सात्त्विकमङ्गलार्थं परमेष्ठिगुणस्तोत्रं³ परम्परया वा⁴ न तावत्साक्षात्, तदनन्तरमेव मङ्गलप्रसङ्गात्, कस्यचिदपि मङ्गला⁵ नवाभ्ययोगात् । परम्परया चेत्, न किञ्चिदनिष्टम् । परमेष्ठिगुणस्तोत्रादान्मविशुद्धि⁶ विशेषः प्रादुर्भवत धर्मविशेषः स्मृतुं साधयत्यधर्मप्रध्वंसः च । ततो मङ्गलं मुख्यं समुत्पद्यत इति तद्गुणस्तोत्रं मङ्गलम्, 'मङ्गलं लातीति मङ्गलम्' इति व्युत्पत्तेः । 'मलं गालयतीति मङ्गलम्'⁷ इति वा, मलस्याधर्मलक्षणस्य परम्परया तेन प्रध्वंसनात् । केवलं सत्पात्रदान-जिनेन्द्रार्चनादिकमप्येव मङ्गलमिति न तद्गुणस्तोत्रमेव मङ्गलमिति नियमः सिद्ध्यति

§ १२. स्यान्मतम्—मङ्गलं श्रेयोमार्गस्य प्राप्तौ जित प्रथमस्य तत्त्वान्यस्मात्परमेष्ठिगुणस्तोत्रान-

उनके शिष्यजन मानते हैं कि 'भगवान् परमेष्ठिके प्रसादसे हमें श्रेयोमार्गका ज्ञान हुआ ।' अतः परमेष्ठिके प्रसादसे सूत्रकार अथवा सूत्रकारोको मोक्षमार्गकी सम्यक् प्राप्ति अथवा सम्यक् ज्ञान होनेसे उनके द्वारा शास्त्रके प्रारम्भमें 'परमेष्ठिका गुणस्तवन' किया जाना सर्वथा योग्य है ।

§ ११. शङ्का—'परमेष्ठिका गुणस्तोत्र' मङ्गलके लिये किया जाता है—श्रेयोमार्गकी प्राप्ति अथवा उसके ज्ञानके लिये नहीं किया जाता' यह कुछ लोगोका मत है ?

समाधान—हम उनसे भी प्रष्टते हैं कि आप परमेष्ठिका गुणस्तवन सात्त्विक मङ्गलके लिये मानते हैं या परम्परा मङ्गलके लिये ? सात्त्विक मङ्गलके लिये तो माना नहीं जा सकता है अन्यथा परमेष्ठिगुणस्तवन करनेके लुप्त ही मङ्गल-प्राप्तिका प्रसङ्ग आयेगा और इस तरह किसी भी स्तोत्राको मङ्गल प्राप्ति का अभाव न रहेगा । और यदि परम्परा-मङ्गलके लिये उसे मानो तो इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि परमेष्ठिके गुणस्तवनसे आत्मामें विशुद्धिविशेष (अतिशय निर्मलता) उत्पन्न होकर वह स्तुतिकर्ता धर्मकी उत्पत्ति और अधर्म (पाप) के नाशको करती है और फिर उससे मङ्गल अर्थात् मुख्य उत्पन्न होता है, इसलिये परमेष्ठिका गुणस्तवन मङ्गल है, क्योंकि 'मङ्गल' शब्दकी व्युत्पत्ति (योगिक अर्थ) ही यह है कि जो मङ्गल (मुख्य) को लाता है अथवा मल (पाप) को गलाता है वह मङ्गल है । और ये दोनों ही कार्य परमेष्ठिके गुणस्तोत्रसे होते हैं । इसलिये परमेष्ठिका गुणस्तवन स्वयं मङ्गल है । लेकिन इस प्रकार सत्पात्रदान, जिनेन्द्रपूजन आदि भी मङ्गल सिद्ध होते हैं, क्योंकि धर्मकी उत्पत्ति और अधर्मका नाश उनसे भी होता है और इसलिये यह नियम सिद्ध नहीं होता कि 'परमेष्ठिका गुणस्तवन ही मङ्गल है और अन्य मङ्गल नहीं है' । अतः 'मङ्गल' शब्दकी व्युत्पत्तिपरसे इतना ही अर्थ उष्ट्र होना चाहिये कि 'परमेष्ठिका गुणस्तवन मङ्गल है ।' 'परमेष्ठिका गुणस्तवन ही मङ्गल है' ऐसा 'ही' शब्दके प्रयोगके साथ नियम करना उष्ट्र नहीं होना चाहिये ।

§ १२. शङ्का—'मङ्गल' शब्दसे श्रेयोमार्गकी सम्यक् प्राप्तिसे उत्पन्न प्रथम (कपायमन्दता) रूप मुख्यका ग्रहण किया जाय और उसे आराधक जिसमें प्राप्त करे उसको मङ्गल कहा

१ परमेष्ठिगुणस्तोत्रम् । २ वैशेषिकादयः ।

१ द 'न' नास्ति । २ द 'विशुद्धि' पाठः । ३ सु स प 'येत' । ४ द 'मङ्गल' नास्ति ।

दाराधक इति मङ्गलं परमेष्ठिगुणस्तोत्रम् । मलं वा श्रेयोमार्गमस्मिद्धं विघ्ननिमित्तं पापं गालयतीति
मङ्गलं नदिनि, नदेतदनुकूलं नः । परमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य परममङ्गलत्वप्रतिज्ञानात् । तदुक्तम्—

“आदौ मध्येऽवसाने च मङ्गलं भाषितं बुधैः ।

तज्जिनेन्द्रगुणस्तोत्रं तद्विघ्नप्रसिद्धये ॥” [षडला १-१-१ उद्धृत]

§ १३. ननु चैव भगवद्गुणस्तोत्रं स्वयं मङ्गलं न तु मङ्गलार्थम्; इति न मन्तव्यम्, स्वयं
मङ्गलस्यापि मङ्गलार्थत्वोपपत्तेः । यदा हि मलगालनलक्षणं मङ्गलं तदा सुखादानलक्षणमङ्गलाय तद्व्य-
नान्ति मिद्धं मङ्गलार्थम् । यदापि सुखादानलक्षणं तन्मङ्गलं तदा पापगालनलक्षणमङ्गलाय प्रभवतीति
कथं न मङ्गलार्थम् ? यदाऽप्येतदुभयलक्षणं मङ्गलं तदा तु मङ्गलान्नरापेक्षया मङ्गलार्थं तदुपपद्यत एव,
“आनिःश्वंससप्राप्ते परापरमङ्गलमन्ततिप्रमिद्धं” इत्यलं विस्तरेण ।

§ १४. शिष्टाचारपरिपालनार्थम्, नास्तिकतापरिहारार्थम्, निर्विघ्नतः शास्त्रपरिग्रहमाप्त्यर्थं च

जाय । इसी तरह ‘मलं’ शब्दमें श्रेयोमार्गकी सम्यक् सिद्धि (प्राप्ति अथवा ज्ञान) में
विघ्नोत्पादक पापको लिया जाय और वह जिसमें गलता है उसे मङ्गल कहना चाहिये ।
और इस प्रकारमें केवल परमेष्ठीका गुणस्तवनको मङ्गल मानना एवं प्रतिपादन करना
उचित है ?

समाधान—यह हमारा स्वयं अनुकूल है । अर्थात् हमें पूर्णतः इष्ट है क्योंकि पर-
मेष्ठीका गुणस्तवनको सबसे बड़ा और उत्तम मङ्गल माना गया है^१ । कहा भी है —

“आदि, मध्य और अन्तमें आनेवाले विघ्नोंको नाश करनेके लिये विद्वानोंने उक्त
तीनों ही स्थानोंपर मङ्गल कहा है और वह मङ्गल जिनेन्द्रका गुणस्तवन है ।” [ध १-१-१ उ]

§ १५. शङ्का—इस तरह तो परमेष्ठीका गुणस्तवन स्वयं मङ्गल सिद्ध हुआ, वह
मङ्गलके लिये किया जाता है, यह सिद्ध नहीं होता ?

समाधान—यह मानना ठीक नहीं क्योंकि जो स्वयं मङ्गल है वह मङ्गलार्थ भी हो
सकता है । इसका खुलासा इस प्रकार है —जब मङ्गलका अर्थ मलगालन विवर्तित होता
है तो सुखादानरूप मङ्गलके लिये वह होता है और जब उगका अर्थ सुखादान टूट होता है
तब वह पापगालनरूप मङ्गलके लिये होता है । इस तरह परमेष्ठीका गुणस्तवन मङ्गलके लिये
क्या नहीं सिद्ध होसकता ? यदि मलगालन और सुखादान दोनों एक साथ मङ्गलका अर्थ
विवर्तित हो तो अन्य मङ्गलोंकी अपेक्षा वह मङ्गलके लिये सिद्ध हो जाता है, क्योंकि
जब तक निःश्रेयस (मोक्ष) की प्राप्ति नहीं होती तब तक छोटे-बड़े अनेक मङ्गल परमेष्ठी-
गुणस्तोत्राके लिये प्राप्त होते रहते हैं । अतः इस सम्बन्धमें और अधिक विस्तार
आवश्यक नहीं है ।

§ १६. शङ्का—शिष्टाचारपरिपालन, नास्तिकतापरिहार और निर्विघ्न शास्त्रकी
पूर्णताके लिये परमेष्ठीका गुणस्तवन किया जाता है, यह अनेक विद्वान् मानते हैं । फिर

१ शास्त्रे विद्याभावप्रसिद्धयर्थम् । २ आदि आदि अर्थः ।

३ “आदि पञ्चशतमोयतो मल्ल-पाव-प्यग्राहणी ।

मङ्गलार्थं च क्वचित् पदम् शेषं मङ्गलं ॥”

परमेश्वरगुणस्तोत्रमित्यन्ये^१, तेऽपि तदेव तथेति नियमयितुमसमर्था एव, तपश्चरणादिरपि तथाव-
प्रसिद्धेः^२ । न हि तपश्चरणादि शिष्टाचारपरिपालनाद्यर्थं न भवतीति शक्यं वक्तुम् । यदि पुनर्नियमेन^३
भगवद्गुणस्तवनं शिष्टाचारपरिपालनाद्यर्थमभिधीयते तदा तदेव^४ शास्त्रार्थं शास्त्रकारैः कर्त-
व्यमिति नियमो न सिद्ध्यति । न च 'कचित्तत्र^५ क्रियते' इति वाच्यम्, तस्य शास्त्रे 'निबद्धस्यानिबद्ध-
स्य' वा वाचिकस्य मानसस्य वा विस्तरतः सत्पतो वा शास्त्रकारैरवश्यकरणात् । तदकरणे^६ तेषां^७ ।
तत्कृतोपकारविस्मरणादमाधुत्वप्रसङ्गात् । माधुता कृतस्योपकारस्याविस्मरणप्रसिद्धे^८ । 'न हि कृत-
मुपकार माधवो विस्मरन्ति'^९ [तत्त्वो पृ. २, उ.] इति वचनात् । यदि पुन स्वगुरो संस्मरणपूर्वक

उभे श्रेयोमार्गकी सिद्धि और मङ्गलके लिये कैसे बतलाया जाता है ? सारांश यह कि मङ्ग-
लके शिष्टाचारपरिपालन, नास्तिकतापरिहार और निर्विघ्न शास्त्रपरिस्मार्पि ये तीन प्रयो-
जन हैं और इन तीन प्रयोजनोको लेकर ही शास्त्रकार अपने शास्त्रके प्रारम्भमे परमेश्वरीका
गुणस्तवनरूप मंगल करते हैं । अतएव श्रेयोमार्गसिद्धिको मङ्गलका प्रयोजन न बतला-
कर इन्हीं तीन प्रयोजनोको बतलाना चाहिए ?

समाधान—उक्त शङ्का ठीक नहीं है क्योंकि यह नियम नहीं बनाया जा सकता कि
'परमेश्वरीका गुणस्तवन ही शिष्टाचारपरिपालनादिकके लिये है, अन्य नहीं,' कारण,
तपश्चरणादिकमें भी शिष्टाचारपरिपालन आदि देखा जाता है । यह कहना सर्वथा
कठिन है कि तपश्चरणादिकमें शिष्टाचारपरिपालनादिक नहीं हो सकता, क्योंकि वह
सर्वप्रसिद्ध है । और यदि नियम न बनाकर—नामान्यरूपमें ही परमेश्वरीके गुणस्तवनको
शिष्टाचारपरिपालनादिकके लिये कहा जावे तो 'उसे ही शास्त्रारम्भमे शास्त्रकारोंको करना
चाहिये' यह नियम सिद्ध नहीं होता । तात्पर्य यह कि 'परमेश्वरीका गुणस्तवन शिष्टाचार-
परिपालनादिकके लिये ही किया जाता है' ऐसा न मानकर 'उसके लिये भी किया जाता
है' ऐसा माननेसे हमें कोई आपत्ति नहीं है—इन प्रयोजनोको भी हम स्वीकार करते हैं ।
परन्तु मुख्य और सबसे बड़ा प्रयोजन तो 'श्रेयोमार्ग-सिद्धि' है और इसीमें यहाँ (आप-
परीक्षा कारिका २ मे) उसका कण्ठत उल्लेख किया गया है ।

शङ्का—कही (किसी शास्त्रमे) परमेश्वरगुणस्तवन नहीं किया जाता है ?

समाधान—नहीं, वह परमेश्वरगुणस्तवन शास्त्रमे निबद्ध अथवा अनिबद्ध वाचिक या
मानसिकरूपमें विस्तार या संक्षेपमें शास्त्रकारोंद्वारा अवश्य ही किया जाता है । यदि वे न
करे तो उनके उपकारोको भूल जाने अथवा भुला देनेसे वे (शास्त्रकार) असाधु—कृतत्र
कहलाये जायेंगे । पर 'साधुजन कृत उपकारको कदापि नहीं भूलते—वे कृतज्ञ होते हैं' यह
सर्वप्रसिद्ध अनुश्रुति है क्योंकि कहा है—'साधुजन अपने प्रति किये दूसरोंके उपकार-

१ एके आचार्यो । २ शिष्टाचारपरिपालनादिप्रसिद्धे । ३ नियममङ्गला, एवकारमन्त-
रंगेत्यर्थः । ४ भगवद्गुणस्तवनमेव । ५ शास्त्र । ६ भगवद्गुणस्तवनम् । ७ श्लोकादिरूपेण रचितस्य
८ श्लोकादिरूपेण रचितस्य । ९ भगवद्गुणस्तवनाकरण । १० शास्त्रकाराणाम् । ११ पूर्णोऽयं श्लोक
इयं वर्तते—अभिमतफलसिद्धेर्गन्धुवायः सुबोधः प्रभवति स च शास्त्रात्तस्य चोत्तित्तिराप्तात् ।

इति भवति स पूज्यस्तत्प्रसादप्रबुद्धैर्न हि कृतमुपकार माधवो विस्मरन्ति ॥

—तत्त्वार्थश्लोक० पृ० २ उद्धृत ।

शास्त्रकृत्यमेषापकारस्ताडितेयानामिति मतम्, तदा सिद्धं परमेष्ठिगुणस्तोत्रम्, स्वगुरोरेव परमेष्ठि-
न्वात् । तस्य गुणत्वेन संस्मरणस्यैव तद्गुणस्तोत्रत्वस्मिद्धेरित्यसं शिवादेन ।

[सूत्रकारोदितपरमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य निगदनम्]

१ १२ किं पुनस्तत्परमेष्ठिनो गुणस्तोत्रं शास्त्रादौ सूत्रकाराः प्राहुरिति निगद्यते—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूताम् ।

ज्ञातारं विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥३॥

१ १६ अत्र मोक्षमार्गादिपदानामर्थः । 'पुरस्ताद्वक्ष्यते । वाक्यार्थस्तूच्यते । मोक्षमार्गस्य नेतारं
कर्मभूतां भेत्तारं विश्वतत्त्वानां ज्ञातारमहं वन्दे, तद्गुणलब्धयर्थित्वात् । यो यद्गुणलब्धयर्थी स तं
वन्दमानो दृष्ट, यथा 'शस्त्रविद्यादिगुणलब्धयर्थी 'शस्त्रविद्यादिविदं तत्प्रणेतारं च । तथा चाहं

को नहीं भूलते हैं ।' और यदि यह कहा जाय कि अपने गुरुका स्मरण करके शास्त्रको
रचना ही उनके शिष्योंका उपकार (उपकारोल्लेख) हैं तो शास्त्रमें परमेष्ठीका गुणस्तवन
मिद्ध हो जाता है क्योंकि अपना गुरु ही तो परमेष्ठी (आराध्य—वन्दनीय) है और
इमालिये उनका गुरुरूपसे स्मरण करना ही परमेष्ठीका गुणस्तोत्र है । अतः और
अधिक चर्चा अनावश्यक है ॥ २ ॥

१ १४. शब्दा—परमेष्ठीका वह गुणस्तवन कौन-सा है जिसे शास्त्रारम्भमें सूत्रकारने
कहा है ?

समाप्त—वह गुणस्तवन यह है—

मोक्षमार्गस्य नेतारं भेत्तारं कर्मभूताम् ।

ज्ञातारं विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥३॥

अथानु—जो मोक्षमार्ग (सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चार्ित्र) का उपदेष्टा
है, कर्मपर्वतोका प्रभेदक है और समस्त पदार्थोंका ज्ञाता है उसको मैं इन गुणोंकी
प्राप्तिके लिये वन्दना करता हूँ ।

१ १६. इस गुण स्तोत्रमें आये हुए मोक्षमार्गादि पदोंका अर्थ आगे कहा जावेगा ।
यहां सिर्फ उसका वाक्यार्थ प्रकट किया जाता है—'मोक्षमार्गके नेता, कर्मभूतोंके भेत्ता
और विश्वतत्त्वोंके ज्ञाताको मैं वन्दना करता हूँ क्योंकि उनके इन गुणोंको प्राप्त करने-
का अभिलाषी हूँ, जो जिसके गुणोंको प्राप्त करनेका अभिलाषी होता है वह उसको वन्दना
करता हुआ देखा गया है । जैसे शस्त्रविद्या आदि गुणोंका अभिलाषी शस्त्रविद्या आदिके
ज्ञाता और उस विद्यादिके आविष्कर्ताको वन्दना करता हुआ पाया जाता है । और
मोक्षमार्गप्रणेतृत्व, कर्मभूतृत्व और विश्वतत्त्वज्ञातृत्व इन तीन गुणोंको प्राप्त करनेका

मोक्षमार्गप्रणेतृत्व-कर्मभूतृत्वे तृत्व-विश्वतत्त्वज्ञातृत्वगुणत्वव्यर्थी । तस्मान्मोक्षमार्गस्य नेतारं कर्म-
भूतता भेत्तार विश्वतत्त्वानां ज्ञातार वन्दे इति शास्त्रकार शास्त्रप्रारम्भे श्रोता तस्य व्याख्याता वा
भगवन्त परमेश्वर परमपर वा मोक्षमार्गप्रणेतृत्वादिभिर्गुणैः सम्पन्नोति, तन्मार्गादाच्छ्रेयोमार्गस्य संसि-
द्धे समर्थनान् ।

[स्तोत्रोक्तविशेषणानां प्रयोजनप्रकाशनम्]

§ १७ किमर्थं पुनरिदं भगवतोऽमाधारणं विशेषणं मोक्षमार्गप्रणेतृत्व कर्मभूतृत्वे तृत्व
विश्वतत्त्वज्ञातृत्व चात्र प्रोक्तं 'भगवद्भिः' ? इत्याह—

इत्यमाधारणं^३ प्रोक्तं विशेषणमशेषतः^४ ।

पर-सङ्कल्पिताप्तानां व्यवच्छेद-प्रसिद्धये^५ ॥४॥

§ १८. परं वैशेषिकादिभिः सङ्कल्पिता परमसङ्कल्पितास्ते च ते आसात्स्य परमसङ्कल्पितास्त
महेश्वरादयः, नेशामशेषतो व्यवच्छेदप्रसिद्धयर्थं यथोक्तममाधारणं^३ विशेषणमाचार्यैः प्रोक्तमिति

अभिप्रायी मैं हूँ, इस लिये मोक्षमार्गके नेता, कर्मपक्षतोके भेत्ता और विश्वतत्त्वोंके ज्ञाता-
को वन्दना करता हूँ' इस तरह ग्रन्थके आरम्भमें ग्रन्थकार, श्रोता और उक्त ग्रन्थके
व्याख्यानकर्त्तागण भगवान् पर और अपर-परमोष्ठियोंकी उक्त गुणोंद्वारा स्तुति-वन्दना
करते हैं क्योंकि उसमें उन्हें श्रेयोमार्गकी सम्यक्प्राप्ति और सम्यग्ज्ञान होता है, यह
ऊपर अच्छी तरह समझित किया जा चुका है ॥ ३ ॥

§ १७ शब्द (अगली कारिकाका उत्थानिकावाक्य)—उक्त स्तोत्रमें जो भगवान्-
क मोक्षमार्गप्रणेतृत्व, कर्मभूतृत्वे तृत्व और विश्वतत्त्वज्ञातृत्व ये अमाधारण विशेषण
(लक्षण) कहे गये हैं उन्हें मृत्रकारने किम लिये कहा है ? अर्थात् उनके कहनेका प्रयोजन
क्या है ?

समाधान—इसका उत्तर यह है.—

जो दूसरों—एकान्तवादियोंद्वारा अभिमत—माने गये आप (देव—परमात्मा)
हैं उनका व्यवच्छेद—व्यावृत्ति बतलानेके लिये उक्त स्तोत्रमें मोक्षमार्गप्रणेतृत्वादि
विशेषण कहे हैं ॥ ४ ॥

इसका खुलामा विद्यानन्दस्वामी स्वयं टीकाद्वारा निम्न प्रकार करते हैं.—

§ १८. पर—जो वैशेषिक आदि हैं उनके द्वारा कल्पित हुए जो महेश्व-
रादिक आप्त हैं उनका सर्वथा व्यवच्छेद करनेके लिए आचार्यमहोदयने
उपयुक्त अमाधारण विशेषण कहे हैं । निःसन्देह ये तीनों विशेषण महेश्वर,

१ इदं स्तोत्रे मोक्षमार्गस्तेत्यादौ । २ शास्त्रकारैः । ३ 'नदितरावृत्तित्वे मति तन्मात्रवृत्ति-
त्वमाधारणत्वम्'—नर्कटीयिका । ४ सामान्येन । ५ व्यवच्छेदो निराकरणम्, तस्य प्रसिद्धिः प्रका-
शनम्, तदर्थम् ।

१ द 'भवद्भिः' । २ द 'एषामिति यथोक्तेनेति वाक्यार्थः' इति सठः ।

वाक्यार्थः । न हीदमीश्वर-कपिल-सुगतादिषु सम्भवति, बाधकप्रमाणसद्भावात् । भगवत्यर्हत्येव तत्सद्भावसाधनाध्यासाधारणविशेषणमिति वक्ष्यामः ।

[पराभिमतान्वयवच्छेदस्य सार्थक्यप्रतिपादनम्]

§ १९. ननु चेश्वरादीनामप्याप्तत्वे किं दूषणम्, येन तद्व्यवच्छेदार्थमसाधारणं विशेषण^१ प्राच्यते^२ किं चाऽन्ययोग^३ व्यवच्छेदान्महात्मनि परमेष्ठिनि निश्चिते प्रतिष्ठितं स्यात् ? इत्यनेकायामिदमाह—

अन्ययोगव्यवच्छेदान्निश्चिते हि महात्मनि ।

तस्योपदेशसामर्थ्यादनुष्ठानं प्रतिष्ठितम् ॥ ५ ॥

§ २०. भवेदिति क्रियाध्याहारः ।

§ २१. ननु चात्रान्येषामन्य^२ योगव्यवच्छेदाभावेऽपि भगवतः परमेष्ठिनस्तत्त्वापदेशादनुष्ठानं प्रतिष्ठामित्येव^३, तेषामविरुद्धभाषित्वादिति चेत्, न, परम्परविरुद्धसमयप्रणयनात्तत्त्वनिश्चयायोगात्

कपिल और सुगत आदि किसीमें भी सम्भव नहीं है क्योंकि उनमें उनको माननेमें बाधक-प्रमाण मौजूद है और भगवान् अहन्तमें ही वे प्रसिद्ध होते हैं और इसीलिए उन्हें असाधारण—अन्योमें न पाये जानेवाले—विशेषण कहते हैं । हम सबका विवेचन हम आगे करेंगे ॥५॥

§ १९., २०. शः। (५वीं कारिकाकी उत्थानिका)—यदि महेश्वरादिकों में भी आप्त माना जाय तो क्या दूषण है जिसमें उनका व्यवच्छेद करनेके लिये उक्त विशेषण कहे जाते हैं ? अथवा, अन्योमें व्यवच्छेदमें अहन्त परमेष्ठीको सिद्ध करके क्या प्रतिष्ठित—प्रतिष्ठाको प्राप्त हो जायगा ?

समाधान—इसका उत्तर यह है ।

अन्य—महेश्वरादिकका व्यवच्छेद करके महात्मा-अहन्त परमेष्ठीका निश्चय-प्रसाधन करनेसे उनके तत्त्वोपदेशकी समीचीनतात्मक सामर्थ्यमें उनका मोक्षमार्गानुष्ठान अच्छी तरह प्रतिष्ठित हो जाता है । अतएव उपर्युक्त गुणस्तोत्रमें उक्त विशेषण दिये गये हैं ।

§ २१. शः।—अन्यो—महेश्वरादिकोंका व्यवच्छेद न करके भी भगवान्-अहन्त परमेष्ठीका तत्त्वोपदेश—प्रामाणिक उपदेश होनेमें उनका मोक्षमार्गानुष्ठान प्रतिष्ठित हो जायगा, क्योंकि वे विरुद्धभाषो—प्रमाणविरोधी कथन करनेवाले नहीं हैं, अतः महेश्वरादिकका व्यवच्छेद करना अनावश्यक और व्यर्थ है ?

१ व्यवच्छेदो विधा भिद्यते—अयोगव्यवच्छेदः, अन्ययोगव्यवच्छेदः, अत्यन्तायोगव्यवच्छेदश्च । तत्रोद्देश्यतावच्छेदकममानाधिकरणाभावाप्रतियोगित्वमयोगव्यवच्छेदः, यथा 'शङ्खः पाण्डुर एव' इति । विशेष्यभिन्नतादात्म्यादिव्यवच्छेदोऽन्ययोगव्यवच्छेदः, यथा 'पार्थ एव धनुर्धरः' इति । उद्देश्यतावच्छेदकव्यापकाभावाप्रतियोगित्वञ्चात्यन्तायोगव्यवच्छेदः, यथा 'नीलं सरोजं भवत्येव' इति । स्वतः भङ्गितः अत्रान्ययोगव्यवच्छेदः प्रस्तुतः, तेनैव हि 'अहन्नेवाहः' इति निश्चयात् । २ 'अन्यः' शब्दोऽतिरिक्तः प्रतिभाति । ३ प्रानोत्येतं यर्थः ।

१ द 'विशेषण' नास्ति ।

तदन्यतमस्याप्युपदेशप्रामाण्यानिश्चयादनुष्ठानप्रतिष्ठानुपपत्तेः ।

१२. ननु भोक्तोपायानुष्ठानोपदेशमात्रे नश्वरादयो विप्रतिपद्यन्ते^१। ततोऽर्हदुपदेशादिवेश्वरादयुपदेशादपि नानुष्ठानप्रतिष्ठानुपपत्ता, यन्मत्तद्व्यवच्छेदेन परमेष्ठी निश्चीयत इति कश्चित्;^२ सोऽपि न विशेषज्ञः, सम्यग्मिथ्योपदेशविशेषाभावप्रसङ्गान् ।

[वैशेषिकाभिमततत्त्वसीत्ताद्वारेण तदीयातस्य परीता]

१३. स्यान्मतम्—वैशेषिकैरभिमतस्याप्तस्य निश्चयेभ्योपायानुष्ठानोपदेशस्तावत्प्रीचीन एव बाधकप्रमाणमात्रान् । 'श्रद्धाविशेषोपगृहीत हि सम्यग्ज्ञानं वैराग्यनिमित्तं परां काष्ठमापन्नमन्यन्ति श्रेयसहेतुः' इत्युपदेशः । तत्र श्रद्धाविशेषस्तावदुपादेयेषूपदेयतया हेतुषु हेयतयैव ध्वनानम् । सम्यग्ज्ञानं पुनर्यथावस्थितार्थाधिगमलक्षणम् । तद्वैतुकं च वैराग्यं राग-द्वेषप्रत्ययः । एतदनुष्ठानं च

समाधान—नहीं, परस्पर अथवा पूर्वापरविरोधी शास्त्रों एवं सिद्धान्तोंका प्रणयन—प्ररूपण करनेसे तत्त्वका—यथार्थताका निश्चय (निर्णय) नहीं हो सकता है । अतएव महेश्वरादिकोंमें किसी एकके भी उपदेशकी प्रामाणिकताका निश्चय न हो सकनेमें अर्हन्त परमेष्ठीका भी मोक्षमार्गानुष्ठान प्रतिष्ठित नहीं हो सकता है । इसलिये अन्योका व्यवच्छेद करना आवश्यक और सार्थक है ।

१४. शङ्का—मोक्षमार्गानुष्ठानके सामान्य उपदेशमें महेश्वरादिको कोई विवाद नहीं है । अतः अर्हन्तके उपदेशकी तरह महेश्वरादिकके उपदेशमें भी मोक्षमार्गानुष्ठानकी प्रतिष्ठा अनुपपन्न—असम्भव नहीं है—वह महेश्वरादिकके उपदेशमें भी बन सकती है तब उनका व्यवच्छेद करके परमेष्ठीका निश्चय करना उचित नहीं है ?

१५. समाधान—नहीं, अर्हन्त और महेश्वरादिकमें जो भेद है, मालूम होता है उनमें शङ्काकार महाशयनं नहीं सम्भूत पाया है । यदि महेश्वरादिकका व्यवच्छेद करके परमेष्ठीका निश्चय न किया जाय तो दोनोंके उपदेशोंमें सम्यक् और मिथ्याका निर्णय नहीं होसकता है । अर्थात् फिर किसी एकके उपदेशको सम्यक् और दूसरेके उपदेशको मिथ्या नहीं बताया जा सकता है, या तो सभीके उपदेश सम्यक् कहे जायेंगे या मिथ्या कहे जायेंगे । पर ऐसा नहीं है । अतः अन्योका व्यवच्छेद करके परमेष्ठीका निश्चय करना सर्वथा उचित है ।

१६. शङ्का—वैशेषिकोंने जिन्हें आप्त स्वीकार किया है उनका मोक्षमार्गानुष्ठानका उपदेश तो सम्यक् ही है क्योंकि उसमें कोई भी बाधकप्रमाण (विरोध) नहीं है । श्रद्धा विशेषमें युक्त जो सम्यग्ज्ञान है और जो वैराग्यमें कारण है वही सम्यग्ज्ञान बढ़ते-बढ़ते जब सर्वोच्च सीमाको प्राप्त होजाता है तो उसे ही वैशेषिकोंके यहाँ परनिःश्रेयसका कारण कहा गया है । उपादेय-ग्रहणयोग्य पदार्थोंमें उपादेयरूपसे और हेतुओं—छोड़नेयोग्य पदार्थोंमें हेयरूपसे जो श्रद्धान-रुचि होती है वह श्रद्धाविशेष है और जो पदार्थोंका यथार्थ ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान है तथा उस सम्यग्ज्ञानसे हानेवाला जो राग और द्वेषका सर्वथा क्षय है वह वैराग्य है और इन तीनोंकी ही भावनाका अभ्यास करना इनका

१ विवादं नुर्वन्ति । २ वैशेषिकादिः । ३ जैन उतरयति सोऽपीति ।

तद्भावनाभ्यास । १ तस्यैतस्य नि श्रेयसोपायानुष्ठानस्योपदेशो न प्रत्यक्षेण बाध्यते, जीवन्मुक्तेस्तत एव प्रत्यक्षतः कैश्चित् १ स्वयं संवेदनान् । परं २ सहर्षाभ्यास ३ विमुक्तेरेनुमीयमानत्वात्, 'जीवन्नेव हि विद्वान् सहर्षाभ्यासाभ्यां विमुच्यते' इत्युपदेशाच्च नानुमानाभाभ्यां बाध्यते । जीवन्मुक्तिवत् परमसु-
हरेष्वत एषानुष्ठानात्म्यभावनोपपत्तेः । न चान्यत्प्रमाण बाधक तदुपदेशस्य, तद्विपरिणाम-
व्यवस्थापकत्वाभावादिति ।

§ २४ तदपि न विचारनमम्, श्रद्धादिविशेषविषयाणां पदार्थानां यथावस्थितार्थत्वात्सम्भ-
वात् । द्रव्यादयो हि षट्पदार्थास्त्वावदुपादेशाः सदात्मानः प्रागभावादयश्चासदात्मानस्ते च यथा
वैशेषिकैर्निर्यावर्यन्ते तथा न यथार्थतया व्यतिष्ठन्ते, तद्व्याहकप्रमाणाभावात् । द्रव्यं हि गुणादिभ्यो
भिन्नमेकम्, गुणश्चेतरेभ्यो भिन्न एकः, कर्म चैकमितरेभ्यो भिन्नम्, सामान्यं चैकम्, विशेषश्चैक-
पदार्थः, समवायवत् यद्यभ्युपगम्यते तदा द्रव्यादयः षट् पदार्थाः सिद्ध्येयुः २ । न च द्रव्यपदस्यै-

अनुष्ठान है । सो इस मोक्षमार्गानुष्ठानका उपदेश न प्रत्यक्षमे बाधित है क्योंकि जो जीव-
न्मुक्त है वे तो उसी प्रत्यक्ष (स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष) से जीवन्मुक्ति (अपरनिःश्रेयस) का
अनुभव कर लेते हैं और दूसरे (छद्मस्थ) राग-द्वेषके अभावसे उसका अनुमान करने
हैं और यह उपदेश भी है कि 'जीवित अवस्थामे ही विद्वान् राग और द्वेषमे मुक्त होजाता है ।'
और इसलिये अनुमान तथा आगमसे भी मोक्षमार्गानुष्ठान बाधित नहीं है, प्रत्युत सिद्ध
ही है । इसी अनुष्ठानसे जीवन्मुक्तिकी तरह परमार्थ भी सम्भव सिद्ध है । इसके
अतिरिक्त और कोई भी प्रमाण उक्त उपदेशमे बाधक नहीं है । कारण, उसमे विपरिणत -
विरुद्ध अर्थकी कोई प्रमाण व्यवस्था—प्रसाधन नहीं करता । तात्पर्य यह कि सभी प्रमाण-
प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम वैशेषिकाद्वारा मान्य आप्रके उपदेशका समर्थन ही करने
हैं, विरोध नहीं । अतः कमसे कम वैशेषिकोंके आप्र—महेश्वरका तो उक्त विशेषणों द्वारा
व्यवच्छेद नहीं होसकता है ?

§ २४. समाधान—उपर्युक्त कथन विचारपूर्ण नहीं है, क्योंकि श्रद्धाविशेष आदि-
विषयभूत जो पदार्थ वैशेषिकोंद्वारा स्वीकार किये गये हैं वे यथावस्थितरूपसे सिद्ध
नहीं होते । उन्होंने द्रव्यादि छह पदार्थोंको तो उपादेय और सद्वृत्त (भावात्मक) तथा प्राग-
भावादिको अमद्वृत्त (अभावात्मक) वर्णित किया है । परन्तु वे कैसे (उत्तरूपसे) सिद्ध
नहीं होते । कारण, उनका साधक प्रमाण नहीं है । हाँ, यदि द्रव्य गुणादिसे भिन्न और
एक, गुण इतरपदार्थोंमें भिन्न और एक, कर्म एक और इतर पदार्थोंमें भिन्न, सामान्य एक
और विशेष एक तथा भिन्न इस तरह समवायकी तरह उन्हें एक-एक और परस्पर भिन्न
पदार्थ माने जावें तो द्रव्यादि छह पदार्थ सिद्ध होसकते हैं, परन्तु वैशेषिकोंने न

१ जीवन्मुक्तैः । २ जीवन्मुक्तानिन्ते अग्रन्थैस्मः परमिन्वयः । ३ रागद्वेषौ ।

१ द् द्विप्राणगतः 'वैशेषिकस्य' ।

२ ३ 'सिद्धेयुः' ।

कोऽर्थं परैरित्यन्ते गुणपदस्य कर्मपदस्य सामान्यपदस्य विशेषपदस्य च, यथा समवायपदस्यैक समवायोऽर्थः, इति कथं षट्पदार्थव्यवस्थितिः ?

१२२ स्यान्मतम्—पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालादिगाममनानि न च द्रव्याणि द्रव्यपदस्यार्थ इति कथमेको द्रव्यपदार्थः ? सामान्यसंज्ञाभिधानादिति चेत्, न, सामान्यसंज्ञाया सामान्यवद्विषयत्वात्तदर्थस्य^१ सामान्यपदार्थत्वे ततो विशेषेण प्रवृत्तिप्रसङ्गात् । द्रव्यपदार्थस्यैकस्यामिदं श्व । पृथिव्यादिषु हि द्रव्यमिति संज्ञा द्रव्यत्वसामान्यसम्बन्धनिमित्ता । तत्र द्रव्यत्वमेकं न द्रव्यं किञ्चदेकमस्ति । द्रव्यलक्षणमेकमिति चेत्, तस्मिन्निदानीं द्रव्यपदार्थोऽस्तु ? न चेत्तद् युज्यते, लक्ष्यस्य द्रव्यस्याभावे कल्लक्षणानुपपत्तेः । पृथिव्यादीनि लक्ष्याणि, क्रियादगुणवत्समवायिकारणम्^२ [विंशति० सू० १-१-१२] इति द्रव्यलक्षणं यदि प्रतिज्ञायते, तदाऽनेकत्र लक्ष्ये लक्षणं कथमेकमेव प्रयुज्यते ? तस्य^३ प्रतिषेधमिदं । न हि यदेव पृथिव्यां द्रव्यलक्षणं तदेवोदकादिष्वस्ति, 'तस्यामाधारणरूपत्वात् । यदि पुनर्द्रव्यलक्षणं पृथिव्यादीनां गुणादिभ्यो व्यवच्छेदकतया तावदमाधारणो धर्मः, पृथिव्यादिषु तत्रैवैवमपि सद्भावात्माधारणं । कथमन्यथाऽतिव्याप्यव्याप्ती लक्षणस्य निराकृत्येने ? सकललक्ष्यव्यतिष्ठ

तो 'द्रव्य' पदका एक अर्थ माना है और न 'गुण' 'पद', 'कर्म' पद 'सामान्य' पद तथा 'विशेष' पदका एक अर्थ माना है । जैसा कि उन्होंने 'समवाय' पदका एक 'समवाय' अर्थ स्वीकार किया है । ऐसी हालतमें उनके छः पदार्थोंकी व्यवस्था कैसे होसकती है ? अर्थान नहीं होसकती है ।

१२५ शङ्का—पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन ये न च द्रव्ये द्रव्यपदका अर्थ हैं—द्रव्यपदार्थ है ?

समाधान—यदि ऐसा है तो एक द्रव्यपदार्थ कैसे सिद्ध हुआ ? अर्थान उक्त द्रव्योंको द्रव्यपदका अर्थ माननेपर एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध नहीं होता—नौ सिद्ध होते हैं । यदि यह कहा जाय कि द्रव्यसामान्यकी संज्ञामें एक द्रव्यपदार्थ कहा जाता है अर्थान सब द्रव्योंकी 'द्रव्य' यह सामान्यसंज्ञा है, अतः उसकी अपेक्षामें एक द्रव्यपदार्थ माना गया है तो यह कहना भी शीक नहीं है क्योंकि सामान्यसंज्ञा सामान्यवानो—विशेषोंको ही विषय करती है और यदि उसका अर्थ सामान्यपदार्थ स्वीकार किया जाय तो फिर 'द्रव्य' पदमें विशेषों—पृथिवी, जल आदि द्रव्यविशेषामें प्रवृत्ति नहीं होसकती है क्योंकि जिस पदका जो अर्थ होता है उसमें उसीमें प्रवृत्ति होता है अन्यमें नहीं । अतएव द्रव्यसामान्यसंज्ञाका द्रव्यत्वसामान्य अर्थ माननेपर द्रव्यत्वसामान्यमें ही उसमें प्रवृत्ति होसकेगी, पृथिव्यादि विशेषद्रव्योंमें कदापि नहीं होसकती है । दूसरे, द्रव्यपदार्थ एक सिद्ध नहीं होता, क्योंकि पृथिव्यादीनोंकी जो 'द्रव्य' पद सामान्यसंज्ञा है वह द्रव्यत्वसामान्यके सम्बन्धमें है और उसलिये द्रव्यत्व एक सिद्ध होगा, न कि एक द्रव्य ।

शङ्का—द्रव्यलक्षण एक है, अतः द्रव्यपदार्थ भी एक ही है ?

^१ लक्षणस्य । २ उच्यते लक्षणस्य ।

३ 'द्रव्यपदार्थस्य' इति द्रव्यपदार्थः । ४ सु 'चन्द्र' । ५ ।

हि व्यापकस्य लक्षणस्याव्याप्तिपरिहारस्तदलक्ष्येभ्यश्च व्यावृत्तस्यातिव्याप्तिपरिहारः सकलैर्लक्ष्य-
लक्षणैर्जर्गभायते नान्यथेति मतिः, तदापि नैको द्रव्यपदार्थः सिद्धः, द्रव्यलक्षणादन्यस्य
लक्ष्यस्य द्रव्यस्यैकस्यासम्भवात् । नवापि पृथिव्यादीनि^१ द्रव्याण्येकलक्षणयोगादेको द्रव्यपदार्थः
इति चेत् न, तथोपचारमात्रप्रसङ्गात् । पुरुषो यद्विरिति यथा । यद्विमाहचर्याद्वि पुरुषो यद्विरिति
कथ्यते न पुन स्वयं यद्विरित्युपचारः प्रसिद्धः एव तथा पृथिव्यादिरनेकोऽपि स्वयमेकलक्षणयोगादेक
उपचर्यते न तु स्वयमेक इत्यायानम् । न च लक्षणमप्येकम्, पृथिव्यादिषु पञ्चसु क्रियावत्स्वेव
'क्रियावदगुणवत्समवायिकारणम्' [विशेशः ८ स० १-१-१५] इति द्रव्यलक्षणस्य भावात्, नि-
वेष्टाकाशकालदिगात्मसु क्रियावत्त्वस्याभावात् । 'गुणवत्समवायिकारणम्' इत्येतावन्मात्रस्य

समाधान—यदि द्रव्यलक्षणको एक होनेसे द्रव्यपदार्थ एक है तो क्या द्रव्यलक्षण
द्रव्यपदार्थ है ? पर यह बात नहीं है क्योंकि लक्ष्यभूत द्रव्यके अभावमें द्रव्यलक्षण ही
नहीं बनता है । यदि यह कहा जाय कि पृथिव्यादिक लक्ष्य है और 'क्रियावत्ता, गुण-
वत्ता तथा समवायिकारणता' द्रव्यलक्षण है, अतः लक्ष्यभूत द्रव्य और द्रव्यलक्षण
दोनों उपपन्न हैं तो अनेक लक्ष्यों—पृथिव्यादिकोंमें एक ही द्रव्यलक्षण कैसे प्रयुक्त
होसकता है क्योंकि लक्षण प्रतिव्याक्ति भिन्न होता है । जो पृथिव्यामें द्रव्यलक्षण है वही
द्रव्यलक्षण जलादिकोंमें नहीं है । कारण, वह असाधारण होता है । यदि यह माना
जाय कि पृथिव्यादिका जो द्रव्यलक्षण है वह पृथिव्यादिकोंका गुणादिकोंमें जुड़ा कराना
है इसलिये तो वह असाधारण है और पृथिव्यादि नवोंमें सर्भीमें रहता है इसलिये वह
साधारण है । अतः लक्षण असाधारण और साधारण दोनों ही तरहका होता है ।
अन्यथा लक्षणक अतिव्याप्ति और अव्याप्ति दोषका परिहार कैसे किया जासकता
है । सम्पूर्ण लक्ष्यभूत वस्तुओंमें लक्षणके रहनेमें अव्याप्तिका परिहार और अलक्ष्योंमें
न रहने—उनमें लक्ष्यको व्यावृत्त करनेमें अतिव्याप्तिका निराकरण सभी लक्ष्यलक्षणज्ञ
विद्वान् बतलाते हैं । लक्षणको असाधारण और साधारण माने बिना अव्याप्ति तथा अति-
व्याप्तिका परिहार नहीं किया जासकता है । अतः पृथिव्यादि नवोंमें एक द्रव्यलक्षण
माननेमें कोई आपत्ति नहीं है ? लेकिन ऐसा माननेपर भी एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध नहीं
होता, क्योंकि इस तरह द्रव्यलक्षण ही एक सिद्ध होता है लक्ष्यभूत द्रव्य एक सिद्ध
नहीं होता ।

शङ्का—पृथिव्यादि नवा द्रव्योंमें एक द्रव्यलक्षण रहता है इसलिये वे एक
द्रव्यपदार्थ हैं ?

समाधान—नहीं, इस तरह तो केवल उपचारका ही प्रसंग आयेगा । अथान्
मात्र औपचारिक एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध होगा—वास्तविक नहीं । जैसे लकड़ीवाला
पुरुषको 'लकड़ी', तांगेवालेको 'तांगा' लकड़ी और तांगेके सादृश्य—संयोगसे उपचा-
रित कह दिया जाता है । वास्तवमें तो न लकड़ीवाला पुरुष लकड़ी है और न तांगा-
वाला तांगा है—वे दोनों ही अलग-अलग दो चीजे हैं । उसी प्रकार पृथिव्यादि अनेक
द्रव्य भी एक लक्षणके सादृश्य-योगसे उपचारित एक है, वस्तुतः स्वयं एक नहीं
है, यह अगत्या मानना पड़ेगा । दूसरे, लक्षण भी एक नहीं है । पृथिवी आदि जो

ततोऽन्यस्य द्रव्यलक्षणस्य सद्भावात् लक्षणद्वयस्य प्रसिद्ध । तथा च द्रव्यलक्षणद्वययोगान्
द्रावेव द्रव्यपदार्थो स्याताम् ।

§ २६ यदि पुनर्द्वयोरपि द्रव्यलक्षणयोर्द्रव्यलक्षणत्वाविशेषादक द्रव्यलक्षणमित्युच्यते, तदाऽपि
किं तद् द्रव्यलक्षणयोर्द्रव्यलक्षणत्वमेकम् ? न तावत् । सामान्यम् तस्य । द्रव्य-गुण कर्माश्रयत्वात् ।
न चैते द्रव्यलक्षणे द्रव्ये, स्वेष्वविधाता । नापि गुणा । “द्रव्याश्रया अगुणत्वात् संयोगविभागेष्व-
कारणमनपेक्ष” [वैशेषिक ० सू० १-१-१६] इति गुणलक्षणभावात् । प्रत्ययात्मकत्वात्तयोर्गुण-
त्वमिति चेत्, न, प्रत्ययात्मनोर्लक्षणयोः पृथिव्यादिव्वसम्भवात्, तयोस्तदसाधारणधर्मत्वाम्भवात् ।
एतेनाभिधानात्मनोर्द्रव्यलक्षणयोर्गुणत्व प्रत्याख्यातम् । नापि ते कर्मणो परिस्पन्दान्मकत्वात्, “एक
पांच क्रियावान् द्रव्य है उनमें ही उपर्युक्त ‘क्रियावत्ता, गुणवत्ता और समवायिकार-
णता’ रूप द्रव्यलक्षण पाया जाता है और निष्क्रिय जो आकाश, काल, दिशा और
आत्मा ये चार द्रव्य है उनमें क्रियावत्ता नहीं पायी जाती है और इसलिये इन चार
द्रव्योंमें केवल ‘गुणवत्ता और समवायिकारणता’ रूप एक अन्य द्रव्यलक्षण पाया जानेमें
दो द्रव्यलक्षण प्रसिद्ध होते हैं । और इस तरह दो द्रव्यलक्षणोंमें दो ही द्रव्यपदार्थ
सिद्ध हो सकेंगे ।

§ २६ गङ्गा—दोनों ही द्रव्यलक्षणोंमें एक द्रव्यलक्षणत्व—द्रव्यलक्षणपना है
अतएव उसमें व दोनों एक है—एक द्रव्यलक्षण है । अत उक्त सामान्यतामें कोई दोष
नहीं है ?

समाधान—ऐसा माननेमें भी दोष है, क्योंकि उन दो द्रव्यलक्षणोंमें रहनेवाला वह
एक द्रव्यलक्षणत्व क्या है ? वह सामान्य है नहीं, कारण, सामान्य द्रव्य, गुण, और
सर्मेके आश्रय होता है और ये द्रव्यलक्षण न द्रव्य है क्योंकि द्रव्यलक्षणोंको द्रव्य मानने-
पर कोई द्रव्यमें भिन्न द्रव्यलक्षण नहीं बन सकगा और द्रव्यलक्षणके बिना द्रव्यपदार्थ
कोई सिद्ध भी नहीं हो सकेगा और इस तरह द्रव्यलक्षणोंका द्रव्य माननेमें ‘स्वेष्व-
विधात’—(अपने मतका नाश) नामका दोष आता है । गुण भी व नहीं होसकते
क्योंकि ‘जो द्रव्यके आश्रय हो, स्वयं गुणरहित हो और संयोग तथा विभागोंमें निरपेक्ष
कारण न हो’ [वैशेषिक ० सू० १-१-१६] यह गुणलक्षण उनमें नहीं पाया जाता है ।

गङ्गा—द्रव्यलक्षण प्रत्यय (ज्ञान) रूप है अत उन्हे गुण मान लिया जाय ?

समाधान—नहीं, क्योंकि यदि द्रव्यलक्षणोंको प्रत्ययरूप माना जाय तो पृथिवी
आदिमें उनका रहना असम्भव हो जायगा । कारण, प्रत्ययरूप दोनों लक्षण उनका
असाधारण धर्म नहीं है—ज्ञानाधिकरण आत्माके ही वे असाधारण धर्म बन सकते हैं ।
इस उपर्युक्त विवेचनमें द्रव्यलक्षणोंको अभिधान—शब्दरूप मानना भी मण्डित होजाता
है, क्योंकि अभिधानरूप दोनों लक्षण पृथिवी आदिमें अव्याप्त है—केवल शब्दाधिकरण
आकाशमें ही वे रह सकते हैं और उसीके वे असाधारण धर्म कहलाये जायेंगे । अत
द्रव्यलक्षण गुण भी नहीं बहे जासकते । तथा वे कम भी नहीं है, क्योंकि वे क्रियारूप

१ ‘क्रियावदिन्द्रियद्रव्यलक्षणत्वात् । २ न न न इति शेषः ।

३ द ‘न’ । ४ ‘सामान्यस्य’ इति द ‘गुणगुणस्य’ । ५ द ‘गुण’ । ६ द ‘द्रव्येषां द्रव्यत्वम्’ यादो नान्तर

द्रव्यमगुण संयोगविभागोपवनपेक्षकारणम्” [वेशंषि० सू० १-१-१७] इति कर्मलक्षणस्याभावाच्च । नयोरैकद्रव्यस्य नवविधत्वप्रमद्वादद्रव्यलक्षणस्य कुतो द्वित्वमेकत्वं वा व्यवतिष्ठते ? यतो द्रव्यलक्षण-
त्वमेकं तत्र प्रवृत्तमानमेकस्य व्यवस्थापयत् । तथापचरितोपचारप्रमद्भ्यश्च, द्रव्यलक्षणत्वेनैकेन योगाद्
द्रव्यलक्षणयोरैकत्वादकं द्रव्यलक्षणम्, तेन चोपचरितेन द्रव्यलक्षणेनैकेन योगात्पृथिव्यादीन्येको
द्रव्यपदार्थ इति कुत पारमार्थिको द्रव्यपदार्थ कश्चिदंक, सिद्ध्यति ?

२७ यदप्यभ्यर्थाय वेशंषिकै पृथिव्यादीनां नवानां द्रव्यत्वेनैकनाभिसम्बन्धादेकत्वमिति
स्य नामकं पदार्थ इति, तदपि न युक्तम् परमार्थतो द्रव्यपदार्थस्यैकस्यासिद्धेः, तस्योपचारादेव
प्रसिद्धं ।

२८ गतन चतुर्विंशतिगुणानां गुणत्वेनैकनाभिसम्बन्धादको गुणपदार्थः पञ्चानां च कर्मणा

नहीं है। दूसरे, 'जो एक ही द्रव्यके आश्रय हैं, स्वयं निर्गुण हैं और संयोग तथा
विभागोंमें अन्य किसी कारणकी अपेक्षा नहीं रखता हैं वह कर्म हैं' यह कर्मलक्षण
उनमें नहीं है। यदि द्रव्यलक्षणोंको 'एकद्रव्य' कहा जाय तो द्रव्यलक्षण नौ तरहका
होजायेगा फिर दो अथवा एक द्रव्यलक्षण कैसे बन सकेंगा ? जिसमें एक द्रव्यलक्षणत्व
एक दो द्रव्यलक्षणोंमें रहकर उनके एकत्वकी व्यवस्था करें। तात्पर्य यह कि कर्म एक-एक
द्रव्यके आश्रय जुदा-जुदा ही रहता है और इसलिये उसे 'एकद्रव्य' कहा जाता है।
अतएव यदि द्रव्यलक्षणोंको 'एकद्रव्य' रूप कर्म माना जाय तो पृथिवी आदि द्रव्य नौ हैं
और इसलिये उन नौमें प्रत्येकमें जुदा-जुदा द्रव्यलक्षण रहनेमें द्रव्यलक्षण नौ होजायेंगे
दो द्रव्यलक्षणों अथवा एक द्रव्यलक्षणकी उपरोक्त मान्यता फिर नहीं बन सकती है।
तब एक द्रव्यलक्षणत्वमें उन दो द्रव्यलक्षणोंमें एकत्व कैसे स्थापित किया जा सकता है ?
तथा ऐसा माननेमें उपचरितोपचारका प्रमद् भी आता है। एक द्रव्यलक्षणत्वके योगमें तो
दो द्रव्यलक्षणोंमें एकता—एकपना लाया गया और इस तरह एक द्रव्यलक्षण हुआ और
इस उपचरित एक द्रव्यलक्षणमें पृथिवी आदिको एक द्रव्यपदार्थ माना गया। अतः
उपर्युक्त मान्यतामें उपचरितोपचारका दूषण भी स्पष्ट है। ऐसी स्थितिमें एक वास्तविक
द्रव्यपदार्थ कैसे सिद्ध हो सकता है ? अथवा नहीं हो सकता।

२७ सङ्—पृथिवी आदि नौमें एक द्रव्यत्वसामान्यका सम्बन्ध है अतः उस
द्रव्यत्वसामान्यमें उनमें एकत्व—एकपना है और इसलिये द्रव्य नामका एक पदार्थ सिद्ध
हो जाता है ?

समाधान—यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि वास्तवमें एक द्रव्यपदार्थ सिद्ध
नहीं होता द्रव्यत्वसामान्यक सम्बन्धमें तो एक द्रव्यपदार्थ उपचारमें ही प्रसिद्ध
होता है।

२८, इस विवेचनमें चौथीस गुणोंको एक गुणत्वके सम्बन्धमें एक गुणपदार्थ
और पाँच कर्मोंका एक कर्मत्वके सम्बन्धमें एक कर्मपदार्थ मानना या कहना भी व्यर्थ
हो जाता है, क्योंकि उस तरह गुणपदार्थ और कर्मपदार्थ वास्तविक एक सिद्ध नहीं

कर्मत्वेनैकेनाभिसम्बन्धादेकं कर्मपदार्थं द्रव्येनप्रत्ययाख्यातम् । तथादास्तत्त्वगुणकर्मपदार्थोव्यवस्थिते । कथं चेव सामान्यपदार्थं एकं सिद्ध्येत ? विशेषपदार्था वा ? समवायपदार्थो वा ? परापरसामान्ययो सामान्यान्तरेणैकेनाभिसम्बन्धायोगात् विशेषाणा चेति समवाय एवैकं पदार्थः स्यात् ।

४२४ यदि पुनर्यथेहेदमिति प्रत्ययाविशेषाद्विशेषप्रत्ययाभावादेकं समवाय तथा द्रव्यमिति प्रत्ययाविशेषादेको द्रव्यपदार्थः स्यात् । गुण इति प्रत्ययाविशेषाद् गुणपदार्थः । कर्म इति प्रत्ययाविशेषात् कर्मपदार्थः । सामान्यमिति प्रत्ययाविशेषात् सामान्यपदार्थः विशेष इति प्रत्ययाविशेषाद्विशेषपदार्थ इत्यभिधीयते । तदाऽपि वैशेषिकतन्त्रव्याघातो दुःशक्यः परिहर्तुं मु, स्याद्वादिसमस्यैव प्रसिद्धे । स्याद्वादितो हि शुद्धमंग्रहनयात् 'सप्रत्ययाविशेषाद्विशेषलिङ्गाभावादेकं सन्मात्र तत्त्व शुद्ध द्रव्यमिति मतम् । तथैवाशुद्धमंग्रहनयादेकं द्रव्यमेको गुणानिरिति । व्यवहारनयात् 'यत्तत्तद् द्रव्य पर्यायो वेति भेदः । यद्द्रव्यं तज्जीवद्रव्यमजीवद्रव्यं च, यस्त्वं पर्यायः सोऽपि परस्परान्दात्मकोऽपरिस्पन्दात्मकश्चेति । सोऽपि सामान्यात्मको विशेषात्मकश्चेति । 'स च द्रव्यादधिष्वग्भूतो विष्वग्भूतो' वेति यथाप्रतीति-

होते । दूसरे, यदि द्रव्यादिकी इस तरह व्यवस्था की जाय तो सामान्यपदार्थ, विशेषपदार्थ और समवायपदार्थ ये तीनों एक-एक कैसे सिद्ध हो सकेंगे ? कारण, परसामान्य और अपरसामान्यमें, विशेषोंमें और समवायमें एक सामान्यका सम्बन्ध नहीं है । अतएव द्रव्यादिपदार्थोंको एक द्रव्यत्वादिसामान्यके सम्बन्धमें एक-एक मानना उचित नहीं है । और इसलिये समवाय ही एक पदार्थ माना जा सकता है क्योंकि वह स्वतः एक है, द्रव्यादि नहीं ।

२४. यदि यह कहा जाय कि जिस प्रकार 'इहेदं—इसमें यह है'—इस प्रकार सामान्य (एकमें) प्रत्ययके होनेमें और विशेषप्रत्ययके न होनेमें एक समवायपदार्थ माना जाता है उसी प्रकार 'द्रव्यम्'—द्रव्य—इस सामान्य प्रत्ययमें एक द्रव्यपदार्थ, 'गुणः' इस सामान्यप्रत्ययमें एक गुणपदार्थ, 'कर्म' इस सामान्यप्रत्ययमें एक कर्मपदार्थ, 'सामान्य' इस सामान्यप्रत्ययमें सामान्यपदार्थ और 'विशेष' इस सामान्यप्रत्ययमें विशेषपदार्थ माना जाता है, तो इस कथनमें वैशेषिकोंके सिद्धान्तका विरोध आता है जिसका परिहार (दूर) करना अत्यन्त कठिन है क्योंकि इस प्रकारके कथनमें स्याद्वादियों (जैनों) के मतकी सिद्धि होती है । स्याद्वादियोंके यहाँ ही शुद्धमंग्रहनयम 'मत्' प्रत्यय सामान्यके होने और विशेषप्रत्ययके न होनेसे 'सन्मात्रतत्त्व शुद्ध द्रव्य है' ऐसा माना गया है और अशुद्धमंग्रहनयसे एक द्रव्य है, एक गुण है, आदि माना गया है । किन्तु व्यवहारनयमें 'जो मत् है वह द्रव्य है अथवा पथाय है' इस प्रकार भेद स्वीकार किया गया है । जो द्रव्य है वह जीवद्रव्य और अजीवद्रव्यके भेदमें दो प्रकारका है और जो पथाय है वह भी परिस्पन्दरूप और अपरिस्पन्दरूप दो तरहकी है । ये दोनों भी सामान्य तथा विशेषरूप हैं । सो ये पर्याये द्रव्यमें कथञ्चिद् भिन्न और कथ-

१ अप्रत्ययकभूतः । २ द्रव्यकभूतः ।

१ मु स प 'तथापि' । २ द 'नयस्त्र' । ३ द 'नयान्' । ४ द 'य' । ५ द 'सापरिस्पन्दात्मक परिस्पन्दात्मकश्चेति' । ६ द 'द्रव्यादधिष्वग्भूतो' ।

निरचीयते सर्वथा बाधकाभावात् । वैशेषिकाणां तु तथाभ्युगमो व्याहत एव तन्त्रविरोधान् । न हि तत्तन्त्रे सन्मात्रमेव तत्त्वं सकलपदार्थानां तत्रैवान्तर्भावादिति नयोऽस्ति ।

§ ३०. स्यान्मतम्—द्रव्यपदेन सकलद्रव्यव्यक्तिभेदप्रभेदानां समग्रहादेका द्रव्यपदार्थ, गुण इत्यादिपदेन चैकेन गुणादिभेदप्रभेदानां समग्रहाद् गुणादिरप्येकैकपदार्थो व्यवतिष्ठते ।

“विस्तरं शोषं प्रतिष्ठानामर्थानां तत्त्वसिद्धये ।

समासेनाभिधानं यत्संग्रहं तं विदुर्बुधाः॥” [] इति ।

“पदार्थधर्मसंग्रहं प्रवक्ष्यते” [प्रशस्तपा० भा. पृ. १] इत्यत्र पदार्थसंग्रहस्य धर्मसंग्रहस्य च व्याख्याना-
दस्येव तथाऽभिप्रायो वैशेषिकाणामिति ।

§ ३१. तदप्यविचारितरस्यम्, परमार्थतन्त्रैकैकस्य^१ द्रव्यादिपदार्थस्य प्रतिष्ठानुपपत्तेः । तस्यैक-
पदविषयत्वेनैकत्वोपचारात् । न चोपचरितपदार्थसंख्याव्यवस्थायां परमाधिकी पदार्थसंख्या सम्भवतिष्ठते,
अतिप्रसङ्गात् । न चैकपदवाच्यत्वेन तात्त्विकमेकत्वं सिद्ध्यति, व्यभिचारात् । मेनावनादिपदेन

चिद् अभिन्न प्रतीत होती है और इसलिये कोई बाधक न होनेमें उम्मी नरह वे निर्णीत की जाती है । लेकिन वैशेषिकोंका वैसा मानना विरुद्ध है क्योंकि उसमें उत्तर सिद्धान्त (शास्त्र) का विरोध आता है । कारण, उनके मतमें ‘सन्मात्र ही तत्त्व है, उसीमें समस्त पदार्थोंका समावेश है’ ऐसा नय—उनका अभिप्राय नहीं है ।

§ ३२. शङ्का—‘द्रव्य’पदके द्वारा द्रव्यके समस्त भेदों और प्रभेदोंका संग्रह होनेमें एक द्रव्यपदार्थ और ‘गुण’ इत्यादि एक एक पदके द्वारा गुणादिके समस्त भेद और प्रभेदोंका संग्रह होनेमें गुणादि भी एक-एक पदार्थ सिद्ध होते हैं ।

“विस्तरामे कहे पदार्थोंका एकत्व सिद्ध करनेके लिये जो सन्नेपमें बयन करना उसे विद्वानोंने संग्रह कहा है ।” और पदार्थधर्मसंग्रह प्रवक्ष्यते [प्रशस्त भा. पृ. १] अथान पदार्थसंग्रह और धर्मसंग्रहको कहेंगे—यहाँ पदार्थसंग्रह और धर्मसंग्रह उस तरह दो प्रकारके संग्रहका कथन किया भी गया है । अतः वैशेषिकोंका वैसा (समस्त पदार्थोंके संग्रहादिकी अपेक्षा एकरूप आदि माननेका) अभिप्राय है ?

§ ३३. समाधान—उक्त कथन भी विचार न करनेपर ही सुन्दर प्रतीत होता है । कारण, वास्तवमें उक्त प्रकारमें एक-एक द्रव्यादिपदार्थ प्रतिष्ठित नहीं होता—एक पदका विषय होनेमें ही उपचारन, वह एक कहलाया । और उपचारमें मानी गई पदार्थसंख्या वास्तविक पदार्थसंख्या नहीं मानी जा सकती । तात्पर्य यह कि उपचारमें सिद्ध और परमार्थत सिद्ध पदार्थोंमें भारी भेद है और इसलिये एकपदकी विषयतामें सिद्ध हुए द्रव्यादि एक-एक पदार्थ परमार्थतः एक-एक सिद्ध नहीं हो सकते । अन्यथा, अतिप्रसंग दोष प्राप्त होगा अर्थात् दृमरे मतोंकी पदार्थसंख्याको भी यथार्थ मानना होगा । दृमरे, एकपदके अर्थ पनेमें यथार्थ एकता सिद्ध नहीं होती, क्योंकि वह व्यभिचारी है । ‘मेना’, ‘यन’ आदि पदमें हाथी आदिक और यव आदिक अनेक पदार्थोंकी प्रतीति होती है । मतलब यह

हस्यादिधवादिपदार्थान्येकस्य द्वावस्य प्रतीतिः ।

३२. ननु सेनापदवाच्य एक पदार्थः प्रत्यासत्तिविशेष मयुक्तसंयोगाल्पीयस्त्वलक्षणां हस्यादीनां प्रतीयते, वनशब्देन च धवादीनां तादृश^१ प्रत्यासत्तिविशेष इत्येकपदवाच्यम् न ताद्विकीमेकतां व्यभिचरति । तथा चैवमुच्यते—द्रव्यमित्येकः पदार्थः एकपदवाच्यत्वात्, यद्येकपदवाच्य तत्तदेकः^२ पदार्थो यथा सेनावनादि, तथा च द्रव्यमित्येकपदवाच्यम्, तस्मादेकः पदार्थः । एतेन गुणादिरप्येकः पदार्थः^३ प्रसिद्धोदाहरणमाधर्म्यात्माधितो वेदितव्य इति कश्चित् ।

३३. सोऽपि न विपरिचितः, सेनाशब्दादनेकत्र हस्याद्यर्थे प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तिरिति । वनशब्दाच्च धवस्त्वादिरपलाशादावनेकत्रार्थः । यत्र हि शब्दान्प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तयः समधिगम्यन्ते^४ स शब्दस्यार्थः प्रसिद्धस्तथा वृद्धव्यवहारात् । न च सेनावनादिशब्दात्प्रत्यासत्तिविशेषे प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तयोऽनुभूय-

कि 'सेना' शब्दसे हाथी, घोड़े, सैनिक आदि अनेक पदार्थोंका बोध होता है और 'वन' शब्दसे धव, पलाश आदि अनेक वृक्षपदार्थोंका ज्ञान होता है—उन्में एक-एक अर्थ नहीं बोधित होता । अतएव एकपदका अर्थपना इनके साथ व्यभिचारी है क्योंकि वे अनेकार्थबोधक हैं, एकार्थबोधक नहीं हैं ।

३४. गुणः—'सेना' शब्दका अर्थ एक ही पदार्थ है, हाथी आदिकोंमें जो संयुक्तसंयोगाल्पीयस्त्व (घोड़ोंमें संयुक्त उँट है और उँटका संयोग हाथीमें है और इस तरह इनमें विद्यमान अल्पपना—मकोच) रूप सम्बन्धविशेष है वह ही 'सेना' पदका अर्थ है । इसी तरह 'वन' शब्दमें धवादिओंका उक्त प्रकारका सम्बन्धविशेष ही प्रतीत होता है और वह भी एक ही पदार्थ है । अतः एकपदका अर्थपना यथार्थ एकताका व्यभिचारी नहीं है और इसलिये हम कहते हैं कि 'द्रव्य एक पदार्थ है क्योंकि एकपदका वाच्य है, जो जो एकपदका वाच्य होता है वह वह एक पदार्थ है । जैसे सेना, वन आदिक । और 'द्रव्य' यह एकपदका वाच्य है, इसलिये एक पदार्थ है ।' इसी कथनमें गुणादि पदार्थ भी उक्त सेनावनादिके प्रसिद्ध उदाहरणमें एक-एक पदार्थ समझ लेना चाहिये ?

३५. समाधान—यह प्रतिपादन भी सम्यक् नहीं है; क्योंकि 'सेना' शब्दसे हाथी आदि अनेक अर्थोंमें प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति जानी जाती है । इसी प्रकार 'वन' शब्दमें धव, स्वादिर (गैर), पलाश (छेवला) आदि अनेक वृक्षादिक पदार्थोंमें प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति देखी जाती है । और यह स्पष्ट है कि जिस अर्थमें शब्दसे प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति ये तीनों जानी जाती हैं वह शब्दका अर्थ है, क्योंकि एसा वृद्धजनों (बड़ों) का व्यवहार है । लेकिन 'सेना', 'वन' आदि शब्दमें उल्लिखित सम्बन्धविशेषमें प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति ये तीनों ही प्रतीत नहीं होते, जिससे कि सेना, वन आदिक शब्दोंका उक्त सम्बन्धविशेष अर्थ होता । अतएव इन शब्दोंका सम्बन्धविशेष अर्थ न होकर हाथी आदिक और धव आदिक अनेक पदार्थ अर्थ समझना चाहिये ।

१. तादृशः । २. सु प म 'द्रव्यपदार्थो' । ३. 'पदार्थ' इति नास्ति । ४. मु द 'गम्यते' ।

ने, येन स तस्यार्थः स्यात् । प्रत्यासत्तिविशिष्टा इत्यादया ध्वन्या वा सेनावनादिशब्दानामथ इति चेत्, मिद्वस्तर्ह्येकपदवाच्योऽनेकोऽर्थः । तेन च कथमेकपदवाच्यत्वं न व्यभिचरेत् ? तथा गौरिति पदे-
नैकैकं परवाददेशप्रकारस्यैकादशप्रकारस्य वा वाच्यस्य दर्शनाच्च व्यभिचारी हेतुः ।

§ ३४. कश्चिदाह—न गार्ग्यैकमेव पदं परवादरनेकस्यार्थस्य वाचकम्, तस्य प्रतिवाच्य भेदात् । अन्य एव हि गौरिति शब्दः पञ्चोर्वाचकोऽन्यश्च दिगादेः, अर्थभेदाच्छब्दभेदव्यवस्थितः । अन्यथा सकलपदार्थस्यैकपदवाच्यत्वप्रसङ्गादिति, तस्याप्यनिष्टानुषङ्गः स्यात्, द्रव्यमिति पदस्याप्यनेकत्व प्रसङ्गात् । पृथिव्याद्यनेकार्थवाचकत्वात् । अन्यदेव हि पृथिव्या द्रव्यमिति पदं प्रवर्तते । अन्यदेवाणामु-
त्तमसि 'वायावाकाशे काले' इत्यात्मनि मनसि चेत्येकपदवाच्यत्वं द्रव्यपदार्थस्याभिद्धं स्यात् ।

§ ३५. ननु द्रव्यत्वाभिसम्बन्ध एको द्रव्यपदस्यार्थो नानेकः पृथिव्यादि, तस्य पृथिव्यादिशब्द-
वाच्यत्वात् । तत एकमेव द्रव्यपदं नानेकमिति चेत्, किमिदानीं द्रव्यत्वाभिसम्बन्धो द्रव्यपदार्थः स्यात् ?

यदि यह कहा जाय कि उक्त सम्बन्धविशेषमें विशिष्ट हाथी आदिक और पशु आदिक पदार्थ सेना-वनादि शब्दोंका अर्थ है और इसलिये उपर्युक्त कोई दोष नहीं है तो एकपदका अर्थ अनेक पदार्थ मिद्ध है । तान्पर्य यह कि जब सम्बन्धविशेषमें विशिष्ट अनेक पदार्थोंको सेना-वनादि शब्दोंका अर्थ मान लिया गया तब अनेक पदार्थ उन शब्दोंका अर्थ मुतगं मिद्ध होजाता है । और ऐसी दालतमें एकपदका अर्थपना उसके साथ कैसे व्यभिचारी न होगा ? तथा 'गौ' इस एकपदके द्वारा पशु आदिक दश अर्थवा-
म्यारह प्रकारके अर्थ स्पष्ट हो जाते हैं । अतः उसके साथ भी एकपदका अर्थपना हेतु व्यभिचारी है ।

§ ३४. श, '—'गौ' यह एक ही पद पशु आदिक अनेक अर्थोंका वाचक नहीं है, क्योंकि वह प्रत्येक वाच्य (अर्थ) की अपेक्षा भिन्न है । दूसरा ही 'गौ' शब्द पशुका वाचक है और दूसरा ही दिशा आदिकका वाचक है । कारण, अर्थोंकी भिन्नतामें शब्दकी भिन्नता मानी गई है । यदि ऐसा न हो तो समस्त पदार्थ भी एकपदक वाच्य होजायगे ?

समाधान—इस प्रकारमें कहनेवाला-या, जो उष्ट्र नहीं है उसका, प्रसङ्ग आयेगा । कारण, 'द्रव्य' यह पद भी अनेक हो जायगा, क्योंकि वह पृथिवी आदि अनेक अर्थोंका वाचक है । यह प्रकट है कि दूसरा ही 'द्रव्य' पद पृथिवीमें प्रवृत्त होता है और दूसरा ही जल, अग्नि, हवा, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मनमें प्रवृत्त होता है । इस तरह 'एकपदका अर्थपना' द्रव्यपदार्थमें अमिद्ध होजायगा ।

§ ३५. शब्द—द्रव्यके साथ जो द्रव्यत्वका सम्बन्ध है वह द्रव्यपदका अर्थ है पृथिव्यादि अनेक उसका अर्थ नहीं है, क्योंकि पृथिवी आदिक पृथिवी आदि शब्दोंद्वारा अभिहित होते हैं । अतः द्रव्यपद एक ही है, अनेक नहीं ?

समाधान—यदि ऐसा कहा जाय तो यह बतलाये कि वह द्रव्यत्वाभिसम्बन्धरूप द्रव्यपदार्थ क्या है ? वह द्रव्यपदार्थ तो हो नहीं सकता, क्योंकि वह द्रव्यत्वविशिष्ट

न चापौ द्रव्यपदार्थस्तस्य द्रव्यत्वोपलक्षितसमवायपदार्थत्वात् । एतेन गुणत्वाभिसम्बन्धो गुण-
पदस्यार्थः, कर्मत्वाभिसम्बन्धः कर्मपदस्यार्थः प्रतिबुद्धम् । गुणत्वाभिसम्बन्धस्य गुणत्वोपल-
क्षितसमवायपदार्थत्वात् कर्मत्वाभिसम्बन्धस्य च कर्मत्वोपलक्षितसमवायपदार्थस्य कथनात् । न
चैवं सामान्यादिपदार्थं निन्दयन्ति, सामान्यादिषु सामान्यान्तराभिव्यञ्जकस्यैव भावादित्यु-
क्तं प्राक् ।

१३६. एतेन पृथिवीत्वाभिसम्बन्धात्पृथिवीत्यादिशब्दार्थस्य व्याख्यानं प्रत्यागयातम् ।
न हि पृथिवीत्वाभिसम्बन्धः पृथिवीशब्दवाच्यः, पृथिवीत्वोपलक्षितस्य समवायस्य पृथिवीत्वाभि-
सम्बन्धस्य पृथिवीशब्दनामवचनात् । द्रव्यविशेषस्य पृथिवीशब्दनामभिधानाददोष इति चेत् क
पुनरसौ वृक्षरुपादिपृथिवीभेदव्यतिरिक्तं पृथिवीद्रव्यविशेषः ? पृथिवीति पदेन समुच्चयः इति
चेत्, कथं पुनः पृथिवीपदेनैकतात्पर्यं समुद्भूतं ? द्रव्यादिपदेनेत्यति दुर्बलोच्यम् ।

[वैजेषिकानुसृतम् इत्युक्तं परीक्षकम्]

१३७ कश्चायं अमृतो नाम ? शब्दात्मकः प्रत्ययात्मकोऽप्येवमका वा ? न तावच्छब्दात्मकः,
शब्देनानन्तानां द्रव्यादिभेदप्रभेदानां पृथिव्यादिभेदप्रभेदानां वा समुच्चयसङ्ख्यत्वात् । तत्र

समवायपदार्थः कथा गया है । इसी कथनसे गुणत्वके सम्बन्धको समपदका अर्थ, और
कर्मत्वके सम्बन्धको कर्मपदका अर्थ मानना खण्डित होजाता है, क्योंकि गुणत्वका
सम्बन्ध गुणत्वसे विशिष्ट समवायपदार्थ और कर्मत्वका सम्बन्ध कर्मत्वसे विशिष्ट
समवायपदार्थ प्रतिपादन किया गया है । और इस तरह माननेपर सामान्यादि पदार्थ-
तो सिद्ध ही नहीं होसकते, क्योंकि सामान्यादि कोसे हमसे किसी सामान्यका सम्बन्ध
नम्भव नहीं है, ऐसा हम पहले कह आये है ।

१३६ इसीसे पृथिवीत्वके सम्बन्धसे पृथिवी आदि शब्दोंके अर्थका व्याख्यान
संशङ्कित होजाता है, क्योंकि पृथिवीत्वका सम्बन्ध पृथिवीत्वसे विशिष्ट समवायपदार्थ
है जो कि पृथिवीशब्दसे कथित नहीं होता । यदि यह कहा जाय कि द्रव्यविशेष पृथिवी
शब्दसे कथित होता है और इसलिये उक्त दोष नहीं है तो बतलाये वह पृथिवीद्रव्य-
विशेष वृक्ष, रुपा आदिक पृथिवीविशेषोंके आन्तरिक और क्या है ? यदि यह कहे कि
जो पृथिवीशब्दके द्वारा ग्रहण किये जाते योग्य है वह पृथिवीद्रव्यविशेष है तो पर
पृथिवीशब्दके द्वारा अनेक अर्थ कैसे ग्रहण किये जाते हैं ? अगर कहे कि द्रव्यादिपदों
जैसे द्रव्यादिकका ग्रहण होता है तो यहाँ समकता अव्यन्त मुश्किल है । तात्पर्य
यह कि द्रव्यादिपदका जब अर्थ सिद्ध नहीं हुआ तब पृथिवी आदि पदोंका अर्थ निन्द
करनेके लिये उसका दृष्टान्त देना असंगत है ।

१३७. और बतलाये यह समग्र क्या है ? शब्दरूप है या ज्ञानरूप है अथवा
अर्थरूप है ? शब्दरूप तो कहा नहीं जासकता, क्योंकि शब्दके द्वारा द्रव्यादि और
पृथिवी आदिके अमस्त भेद-प्रभेदोंका संग्रह करना अशक्य है । कारण, उनमें संकेत—

1 मु 'पृथिव्यादिभेदप्रभेदानां' का साठो वृत्तिः ।

संकेतस्य कर्तुं मगवत्यन्वाद्स्मदादेस्तदप्रत्यक्षत्वात् । क्रमेण युगपद्वा । अननुमेयत्वाच्च । न चाप्रत्यक्षेऽननुमेये वा सर्वथाऽप्यप्रतिपक्षेऽर्थे संकेतः शक्यक्रियोऽस्ति । सर्वज्ञस्तत्र संकेतयितुं समर्थोऽपि नासर्वज्ञानं^१ संकेतः^२ ग्राहयितुमर्हति कुतः संकेतः ? न चासंकेतितेऽर्थे शब्दः प्रवर्तते यत् संगृह्यन्तेऽनन्ता पदार्था येन शब्देन स शब्दात्मा सग्रहः सिद्ध्येत्^३ ।

१ २८ माभुच्छब्दात्मक सग्रहः प्रत्ययात्मकस्त्वस्तु, संगृह्यन्तेऽर्था येन प्रत्ययेन स सग्रहः इति व्याख्यानाद्येन तेषां संग्रहीतुं शक्यत्वादिति चेत्, कुतः पुनरसौ प्रत्ययः ? प्रत्यक्षादनुमानादागमात् ? न तावदस्मदादिप्रत्यक्षान्त, तस्यानन्तद्रव्यादिभेदप्रभेदागोचरत्वात् । नापि योगिप्रत्यक्षान्त, योगिन एव तत्संग्रहप्रसङ्गात्, अस्मदादीनां तदयोगात् । न हि योगिप्रत्यक्षादस्मदादयः सग्रहप्रतिपक्षे, योगित्वप्रसङ्गात् । नाप्यनुमानात्, अनन्तद्रव्यादिभेदप्रभेदप्रतिबद्धानामेकशोऽनन्त-

‘इस शब्दका यह अर्थ है’ इस प्रकारका इशारा (आभिप्रायिक क्रिया) सम्भव नहीं है । क्योंकि वे हमारे न तो प्रत्यक्षगम्य हैं और न क्रम अथवा अक्रमसे वे अनुमानगम्य हैं । और जो न प्रत्यक्ष हैं तथा न अनुमेय हैं, सर्वथा अज्ञेय हैं उनमें संकेत करना शक्य नहीं है । यद्यपि सर्वज्ञ उन अनन्त पदार्थोंमें संकेत करनेमें समर्थ हैं तथापि हम असर्वज्ञोंको वह उनमें संकेत ग्रहण नहीं करा सकता है । ऐसी हालतमें उनमें संकेत कैसे बन सकता है ? और संकेतरहित पदार्थोंमें शब्द प्रवृत्त नहीं होता, जिससे कि जिस शब्दके द्वारा अनन्त पदार्थ ग्रहण किये जाते हैं वह शब्दरूप सग्रह प्रतिपन्न हो ।

२ ३० शब्द—यदि शब्दरूप सग्रह प्रतिपन्न नहीं होता तो न हो, किन्तु प्रत्ययरूप सग्रह हो, क्योंकि जिस प्रत्यय (ज्ञान) के द्वारा पदार्थ ग्रहण किये जाते हैं उसे प्रत्ययरूप सग्रह कहा गया है और इसलिये उसमें द्वारा अनन्त पदार्थोंका ग्रहण किया जा सकता है ?

समाधान—हम पृच्छते हैं कि वह प्रत्यय किस प्रमाणसे जाना जाता है ? प्रत्यक्षमें, अनुमानमें, अथवा आगममें ? हम लोगोंके प्रत्यक्षमें तो वह जाना नहीं जाता, क्योंकि हम लोगोंका प्रत्यक्ष द्रव्यादिके अनन्त भेदों और भेदोंके भेदों—प्रभेदोंको विषय नहीं करता है । तात्पर्य यह कि प्रत्ययरूप सग्रह द्रव्यादिके अनन्त भेदों और प्रभेदोंमें रहेगा, सो उसका ज्ञान तभी हो सकता है जब द्रव्यादिके भेद-प्रभेदोंका ज्ञान पहले होजाय, परन्तु हम लोगोंके प्रत्यक्षमें उनका ज्ञान नहीं होता तब उनमें रहनेवाला प्रत्ययरूप सग्रह हमारे प्रत्यक्षसे कैसे जाना जा सकता है ? योगिप्रत्यक्षमें भी वह प्रतीत नहीं होता । अन्यथा योगीके ही उक्त पदार्थोंका सग्रह सिद्ध होगा, हम लोगोंके नहीं । यह प्रकट है कि हम योगीके प्रत्यक्षमें नहीं जानते हैं । नहीं तो हम लोग भी योगी हो जायेंगे । अनुमानमें भी वह नहीं प्रतीत होता है क्योंकि

लिङ्गानामप्रतिपक्षेस्मदादि^१ प्रत्यक्षात् । अनुमानान्तर्गतलिङ्गप्रतिपक्षावनवस्थानुषङ्गात् प्रकृतानुमानोदयायोगात् । यदि पुनरागमात्संग्रहात्मकः प्रत्ययः स्यात्, तदा युक्त्यानुग्रहीतात्माऽननुगृहीताद्वा^२ न तावदाद्यः पक्षः, तत्र युक्तेरेवाम्भवात् । नापि द्वितीयः, युक्त्याऽननुगृहीतस्यागमस्य प्रामाण्यानिन्दे । नदिष्टो वाऽस्तिप्रसङ्गात् । न चाप्रमाणकः^३ प्रत्ययः संग्रहः, तेन संगृहीतानामसंगृहीतकल्पत्वात् ।

§ ३६. यदि पुनर्यात्मकः संग्रहोऽभिधीयते तदा संगृह्यते इति संग्रहः^४, संगृह्यमाणः सङ्गते^५ स्यात् ।। स चास्मिद्ध एव तद्व्यवस्थापकप्रमाणाभावादिनि कथं तस्य व्याख्यानं युज्यते ? यत् “पदार्थधर्मसंग्रहः प्रवक्ष्यते” [प्रशस्तपा० पृ० १] इति प्रतिज्ञा साधीयसीत्यने । संग्रहाभावे च कस्य महोदयत्व साध्यते ? अस्मिद्धस्य स्वयमन्त्याधनत्वानुपपत्तेः ।

§ ४०. एतेन ‘पदार्थधर्मसंग्रहः सम्यग्ज्ञानम्’ इति व्याख्यानं प्रतिव्यूढम्, तदभावस्य समर्थ-

तव्यादि अनन्त भेदों और प्रभेदोंमें सम्बद्ध अनन्त लिङ्गोंका एक-एक करके हम लोगोंके प्रत्यक्षमें ज्ञान सम्भव नहीं है । तथा अन्य अनुमानमें उक्त लिङ्गोंका ज्ञान करनेपर अनवस्था दोष आता है और उस हालतमें प्रकृत अनुमानका उदय नहीं होसकता । यदि आगममें संग्रहरूप प्रत्यय जाना जाता है, यह कहा जाय तो यह बतलाये कि वह आगम युक्तिमें साहित है या युक्तिमें रहित ? पहला कल्प तो ठीक नहीं है क्योंकि आगममें युक्ति असम्भव है । दूसरा कल्प भी ठीक नहीं है क्योंकि युक्तिरहित आगमको प्रमाण नहीं माना गया है । यदि उसे प्रमाण माना जाय तो दूसरे मतोंके युक्तिरहित आगम भी प्रमाणकोटिमें आजायेंगे । इस तरह प्रत्ययरूप संग्रह भी किसी भी प्रमाणमें प्रतिपन्न नहीं होता और अप्रामाणिक प्रत्ययमें जो पदार्थ ग्रहण किये जायेंगे वे अप्रहणके ही तुल्य हैं । मतलब यह कि प्रत्ययरूप संग्रह भी प्रमाणमें उपपन्न नहीं होता और इसलिये उसके द्वारा उक्त पदार्थोंका संग्रह नहीं होसकता है ।

§ ३६. यदि अर्थरूप संग्रह कहा जाय तो ‘जो संग्रह किये जाये वह संग्रह है’ इस अर्थके अनुसार संग्रह होने योग्य समस्त पदार्थ संग्रह कहे जायेंगे, लेकिन वे अस्मिद्ध हैं—वे सिद्ध नहीं हैं क्योंकि उनका साधक प्रमाण नहीं है । ऐसी स्थितिमें संग्रहका उक्त व्याख्यान युक्त कैसे हो सकता है, जिसमें ‘पदार्थसंग्रह और धर्म-संग्रहको कहेंगे’ यह प्रतिज्ञा सम्यक् कही जाय । इस तरह जब संग्रहका अभाव है तो किसके महोदयपना सिद्ध करने है ? अर्थात् जब संग्रह अस्मिद्ध है तब उसे महोदय बतलाना असंगत है, क्योंकि जो स्वयं अस्मिद्ध है वह अन्यका साधक नहीं होसकता है ।

§ ४०. इस उपरोक्त विवेचनमें यह व्याख्यान कि ‘पदार्थधर्मसंग्रहः सम्यग्ज्ञानम्’ निरस्त हो जाता है, क्योंकि संग्रहके अभावका समर्थन किया जा चुका है । इसी तरह

१ मु ‘स्मदादिप्रत्यक्षात्’ पाठः । २ व ‘प्रामाणिक’ । ३ मु स प ‘स्वयमन्त्याधन-वोपपत्तेः’ ।

४ “पदार्थधर्मैः संगृह्यते इति पदार्थधर्मसंग्रह इत्युक्तम्”—व्यासवर्ती पृ० २० (च) ।

नान् । महतो निःश्रेयसस्याभ्युदयस्य चोदयोऽस्मादिति महोदय इत्येव व्याख्यान^१ बन्ध्यासुत-
सौभाग्यादिवर्णनमिव प्रेक्षावतामुपहास्यास्पदमाभायते ।

१४१ तदेव द्रव्यादिपदार्थानां यथावस्थितार्थत्वाभावात् तद्विषय सम्यग्ज्ञानम् । नापि हेयो-
पादेयव्यवस्था येनापादेयेषूपदेयत्वेन हेयेषु च हेयत्वेन श्रद्धान् श्रद्धाविशेष, तत्पूर्वकं च वैराग्य
तदभ्यासभावतानुष्ठान निःश्रेयसप्राप्त्यर्थं सिद्ध्येत् । तस्मिद्धौ च कथमर्हदुपदेशादिवेश्वरोपदेशादभ्य-
नुष्ठानं प्रतिष्ठितं स्यात् ? ततस्तदव्यवच्छेदादेव महात्मा निश्चेन्नच्य कपिल-सुगतव्यवच्छेदादिवेति
न, निःसमन्ययोग्यवच्छेदान्महात्मनि निश्चितं तदुपदेशसामर्थ्यादनुष्ठानं प्रतिष्ठितं स्यादिति ।

१४२. एतेन “प्रश्नस्य हेतुनीश्वर मुनि कणात्मन्वतः” [प्रशस्तपा० पृ० १] इति परापर-

‘महोदय’ का यह व्याख्यान कि ‘महान—निश्रेयस (मोक्ष और अभ्युदय-
मार्ग) का उदय जिससे होता है वह महोदय है ।’ बन्ध्याके पुत्रके सौभाग्यादि वर्णनकी
तर्ह विचारवानोंके समक्ष हँसीके योग्य जान पड़ता है ।

१४४. इस प्रकार वैशेषिकोंके यहाँ द्रव्यादि पदार्थोंको जेसा माना गया है वैसे वे
व्यवस्थित नहीं होते और इसीलिये उनके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान नहीं माना जासकता है ।
और न उत्तम हेय तथा उपादेयकी व्यवस्था बनती है, जिसमें कि उपादेयोंमें उपादेयरूपमें
और हेयोंमें हेयरूपमें होनेवाला श्रद्धानरूप श्रद्धाविशेष और श्रद्धाविशेषपूर्वक होनेवाला
वैराग्य, जो कि बार-बार चिन्तन और अनुष्ठानमें सम्पादित होता है, मोक्षके कारण
सिद्ध होत । और जब ये तीनों अमिद्ध हैं तो अरहन्तके उपदेशकी तर्ह महेश्वरके
उपदेशमें भी अनुष्ठान प्रतिष्ठाको कैसे प्राप्त हो सकता है ? अब महेश्वरका निराकरण
करके ही आपका निश्चय करना ठीक है । जेसा कि कपिल, सुगत आदि का निराकरण
करके आपका निश्चय किया जाता है । अतएव यह ठीक ही कहा गया है कि ‘दूनगोका
निराकरण करके ही आपका निश्चय होता है और आपके निश्चय हो जानेपर ही उनके
उपदेशकी प्रमाणतामें मोक्ष-मार्ग प्रतिष्ठित होता है ।’

भावार्थ — वैशेषिकोंने द्रव्यादि पदार्थोंके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान, श्रद्धानको श्रद्धाविशेष
और अभ्यासभावतानुष्ठानको वैराग्य वर्णित किया है और इन तीनोंको मोक्षका कारण
बनताया है । परन्तु इनके आधारभूत उक्त द्रव्यादि पदार्थोंकी तथोक्त व्यवस्था प्रमाणसे
प्रतिपन्न नहीं होती है । दूसरे, उसमें अनेक दोष भी आपन्न होते हैं । जेनाकि पहले परी-
क्षापूर्वक दिखाया जा चुका है । ऐसी हालतमें उक्त पदार्थोंके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान, श्रद्धानको
श्रद्धाविशेष और अभ्यासभावतानुष्ठानको वैराग्य और तीनोंको मोक्षका कारण प्रतिपादन
करना अयुक्त है । अतएव उक्त पदार्थोंका उपदेशक महेश्वर आप नहीं है और इसलिये
उसका व्यवच्छेद करके आपका निश्चय करना सर्वथा उचित है, क्योंकि आपके
उपदेशकी प्रमाणतामें ही मोक्ष-मार्ग प्रतिष्ठित होता है ।

१४२. इस उपर्युक्त कथनसे ‘जगतके कारणभूत ईश्वरको और उनके बादमें
कणाद मुनिको पणाम करता है ।’ [प्रश० पृ० १] यह प्रशस्तपादका पर और अपर

१ “महोदयः स्वर्गावर्गाकृतयोऽस्माद्वत तादा महोदय इत्युक्तः”—व्योमवती पृ० २० (ब) ।

गुरुनमस्कारवरणमपान्तम्, ईश्वर-कणाद्योरात्मव्यवच्छेदात् । तयोर्थथावस्थितार्थज्ञानाभावात्तदुप-
देशाप्रामाण्यार्थान्न त्विदं विस्तरेण । विश्वतत्त्वज्ञानं कर्मभूभृता भेदतुल्यं मोक्षमार्गप्रणयनोपप-
न्नमन्विच्छयात् ।

[आत्मस्य कर्मभूभृत्भेदव्यवच्छेदमित्याशङ्कते]

तत्रासिद्धं मुनीन्द्रस्य भेदत्वं कर्मभूभृताम् ।

ये वदन्ति विपर्ययान्,

१४३ तत्र तेषु मोक्षमार्गप्रणेतृत्वं कर्मभूभृत्त्वं त्व-विश्वतत्त्वज्ञानस्यैव कर्मभूभृतां भेदव्यवच्छेद-
मुनीन्द्रस्य, विपर्ययान् तदभेदवान् कर्मभूभृदस्यैव वा त्वदाशिवस्य ये वदन्ति यौगा,

तान् प्रत्येवं प्रचक्षते ॥६॥

१४४ तान् प्रत्येव वक्ष्यमाणप्रकारेण प्रचक्षते प्रवदाम इत्यर्थः ।

[उक्तं, १५। मयुक्त्या निराकरणम्]

प्रमिद्धः सवतत्त्वज्ञानेषां तावत्प्रमाणतः

मदाविध्वन्निःशेषबाधकात्मसुखादिवत् ॥७॥

१४५ यदि नाम विश्वतत्त्वज्ञ प्रमाणात्त्वर्वादाविध्वन्निःबाधकादात्मसुखादिवत्प्रमिद्धो यागानां

गुरुओंको नमस्कार करना निराकृत हो जाता है, क्योंकि ईश्वर और कणादको पदार्थोंका यथाार्थ ज्ञान नहीं है और इसलिये उनका उपदेश अप्रमाण है । अतः अब और विस्तार नहीं किया जाता है, क्योंकि विश्वतत्त्वोंके ज्ञाता और कर्मपर्वतोंके भेदनकर्तामे ही मोक्षमार्गका उपदेशकपना उपपन्न होनेसे उसीमे आप्रपना प्रमाणित होता है ॥५॥

१४३. शङ्का—उक्त मोक्षमार्गका उपदेशकपन, विश्वतत्त्वोंका ज्ञातापन, और कर्म-
पर्वतोंका भेदनकर्तापन इन तीन विशेषणोंमेसे आप्रमे कर्मपर्वतोंका भेदनकर्तापन अमिद्ध
है, क्योंकि आप्रके कर्मपर्वतोंका अभाव होनेसे वह उनका भेदनकर्ता नहीं है । तात्पर्य यह
कि आप्र (ईश्वर) के जब कर्म ही नहीं हैं तब उसे उनका भेदा (भेदन करनेवाला) बत-
लाना संगत नहीं है और इसलिये उक्त विशेषण आप्रमे स्वरूपामिद्ध है ?

१४४ समाधान—उन (नैयायिक और वैशेषिकों) की यह शङ्का युक्तियुक्त नहीं
है, क्योंकि— ॥६॥

उनके यहाँ समस्त बाधकाभावरूप प्रमाणसे अपने सुखादिककी तरह आप्र
सर्वपदार्थोंका ज्ञाता अर्थात् सर्वज्ञ प्रमिद्ध है ।

१४५. शङ्का—यदि समस्तबाधकाभावरूप प्रमाणसे अपने सुखादिककी तरह
हमारे यहाँ (योगोंके) आप्र सर्वपदार्थोंका ज्ञाता अर्थात् सर्वज्ञ प्रमिद्ध है, तो इससे आप्र

तथापि किमिष्टं भवतां सिद्धं भवेदित्याह—

ज्ञाता यो विश्वतत्त्वानां स भेत्ता कर्मभूभृताम् ।

भवत्येवान्यथा तस्य विश्वतत्त्वज्ञता कुतः ? ॥८॥

§ ४६. इति स्याद्वादिनामस्मःकं कर्मभूभृद्भेदतुल्यं मुनीन्द्रस्येष्टं सिद्धं^१ भवतीति वाक्यार्थः । तथा हि—भगवान् परमात्मा कर्मभूभृतां भेत्ता भवत्येव, विश्वतत्त्वानां ज्ञातृत्वात् । यस्तु न कर्मभूभृता भेत्ता स न विश्वतत्त्वानां ज्ञाता, यथा रथ्यापुरुषः, विश्वतत्त्वानां ज्ञाता च भगवान् निर्बाधबोधोपात्तिसिद्धः,^२ तस्मात्कर्मभूभृतां भेत्ता भवत्येवेति केवलव्यतिरेकी हेतुः, साध्याव्यभिचारात् । न तावदयमसिद्धः प्रतिवादिनो वादिनो वा, ताभ्यामुभाभ्यां परमात्मनः सर्वज्ञत्वसाधनात् । नाप्यनैकान्तिकः, कात्स्न्यतो देशतो वा विपक्षे वृत्त्यभावात् । तत एव न विरुद्धः ।

§ ४७. नन्वयः कालात्ययापदिष्टस्तदागमबाधितपक्षनिर्देशानन्तरं प्रयुज्यन्वात । “सदैव मुग्धं सदैवेश्वरं पूर्वस्या कोटिमुक्तात्मनमिवाभावात्” [योगद. भाष्य. १-२४] इत्यागमात्सदैवेश्वरस्य सर्व-

(जैनों) की क्या इष्टमिच्छा होती है ?

समाधान—जो सर्वपदार्थोंका ज्ञाता होता है वह कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता अवश्य होता है । यदि वह कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता न हो तो उसके सर्वपदार्थोंका ज्ञातापन कैसे बन सकता है ? तात्पर्य यह कि यदि आप आपकी सर्वज्ञ मानते हैं तो कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता भी उसे अवश्य मानना पड़ेगा, क्योंकि कर्मपर्वतोंका नाश किये बिना सर्वज्ञता नहीं बनती है ।

§ ४६ अतएव आपके सर्वज्ञाभ्युपगमसे आपमें हम जैनोंके इष्ट कर्मपर्वतोंके भेदनकर्तापनकी सिद्धि होती है । इसका गुलाभा इस प्रकार है —

‘भगवान् परमात्मा कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता अवश्य होते हैं क्योंकि वे सर्वज्ञ हैं । जो कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता नहीं होता वह सर्वज्ञ नहीं होता, जैसे गलीमें फिगनेवाला आबारा पुरुष (पागल) और भगवान् परमात्मा समस्तबाधकाभावरूप प्रमाणसे सर्वज्ञ सिद्ध हैं । इसलिये वे कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता अवश्य हैं ।’ यह केवलव्यतिरेकी हेतु है और साध्यका अव्यभिचारी-व्यतिरेकव्याप्तिविशिष्ट है । यह हेतु वादी अथवा प्रतिवादी किसीके लिये भी असिद्ध नहीं है क्योंकि दोनोंके द्वारा परमात्माके सर्वज्ञता सिद्ध की गई है । तथा अनैकान्तिक भी नहीं है क्योंकि एक देश अथवा सम्पूर्ण देशमें विपक्षमें नहीं रहता है । अतएव न विरुद्ध है ।

§ ४७. शङ्का—प्रस्तुत हेतु कालात्ययापदिष्ट अर्थात् बाधितविषय नामका हेतुभास है । कारण, आगमसे बाधितपक्षनिर्देशके बाद उसका प्रयोग किया गया है । “सदा ही मुक्त है, सदा ही ऐश्वर्यमें युक्त है क्योंकि जिस प्रकार मुक्तात्माओंके पूर्व—पहली बन्धकोटि रहती है उस प्रकार ईश्वरके नहीं हैं [तथा जिस प्रकार प्रकृतिलयोंके उत्तर—आगामी बन्धकोटि सम्भव है उस प्रकार ईश्वरके उत्तर बन्धकोटि भी नहीं है]” इस

दा^१ कर्मणाभावप्रसिद्धे^२ स्तद्धेतृत्वस्य बाधप्रसिद्धे । यतो हि कर्मणा कश्चिद्भेत्ता स्यान्न पुनरभ्युपगम्यते^३ ।

§ ४८. सोऽपि न परीक्षादत्तमानस, तथातद्बाधकागमस्याप्रमाणत्वात्तदनुग्राहकानुमानाभावात् ।

[आतस्थ पूर्वपक्षपुष्परं कर्मभूतत्वं तृचप्रसाधनम्]

§ ४९. ननु च नेश्वराख्यः सर्वज्ञ कर्मभूतता भेत्ता, सदा कर्ममलैरस्पृष्टवान् । यस्तु कर्मभूतता भेत्ता स न कर्ममलैः शश्वदस्पृष्ट, यथेश्वरादयो मुक्तात्मा, शश्वदस्पृष्टश्च कर्ममलैर्भगवान्महेश्वरः, तस्मान्न कर्मभूततां भेद्येत्यनुमानं प्रकृतपक्षबाधकागमानुग्राहकम् । न चात्रासिद्धसाधनम् । तथा हि—‘शश्वत्कर्ममलैरस्पृष्टः परमात्माऽनुपायसिद्धवान्’^४ । यस्तु न तथा स नानुपायसिद्धः, यथा सादिमुक्तात्मा । अनुपायसिद्धश्च सर्वज्ञो भगवान् । तस्मात्कर्ममलैः शश्वदस्पृष्टः^५ इत्यतोऽनुमानान्तरात्तस्मिन्नेति वदन्त प्रत्याह^६—

आगमसे महेश्वरके सदा ही कर्मोंका अभाव सिद्ध है और इसलिये उससे ईश्वरमें कर्मपर्वतोंका भेदनकर्तापन बाधित है । निश्चय ही विद्यमान कर्मोंका ही कोई भेदनकर्ता होता है, अविद्यमान कर्मोंका नहीं ?

४८. समाधान—नहीं, हेतुका बाधक उक्त आगम अप्रमाण है, क्योंकि उसका अनुग्राहक—प्रमाणताको ग्रहण करनेवाला—अनुमान नहीं है ।

§ ४९. शङ्का—‘ईश्वर नामका सर्वज्ञ कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता नहीं है, क्योंकि सदा ही कर्ममलोसे अस्पृष्ट (रहित) है । जो कर्मपर्वतोंका भेदनकर्ता है वह सदा कर्ममलोसे अस्पृष्ट नहीं है, जैसे ईश्वरसे भिन्न मुक्त जीव । और सदा कर्ममलोसे अस्पृष्ट भगवान् परमेश्वर है, इसलिये कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता नहीं है ।’ यह अनुमान प्रस्तुत पक्ष-बाधक आगमके प्रमाणको ग्रहण करता है । इस अनुमानसे साधन आसिद्ध नहीं है । वह इस तरहसे—‘भगवान् परमात्मा सदा कर्ममलोसे अस्पृष्ट है, क्योंकि अनुपायसिद्ध है—उपायपूर्वक (तपस्यादि करके) मुक्त नहीं हुए है । जो कर्ममलोसे सदा अस्पृष्ट नहीं है वह अनुपायसिद्ध (बिना उपायके मुक्त हुआ) नहीं है, जैसे सादि—तपस्यादिके द्वारा कर्मोंका नाशकर मोक्ष (मुक्ति) को प्राप्त करनेवाले—मुक्त जीव । और अनुपायसिद्ध सर्वज्ञ भगवान् हैं, इसलिये कर्ममलोसे सदा अस्पृष्ट हैं ।’ इस दूसरे अनुमानसे उक्त अनुमानगत साधन सिद्ध है ?

उक्त कथनका निराकरण—

समाधान—आचार्य उक्त शकारूप कथनका सयुक्तिक निराकरण करते हुए कहते हैं :—

कोई सर्वज्ञ हमेशा कर्मोंसे अस्पृष्ट नहीं है, क्योंकि वह प्रमाणसे अनुपायसिद्ध प्रतिपन्न नहीं होता ।

१ प्रयत्नं विनैव मुक्तः ।

१ द ‘सदा’ । २ द ‘सिद्धेः’ । ३ द ‘इति परः’ ४ द ‘इ’ । ५ द ‘प्रत्याहः’ ।

न चैषा युक्तिमती, पूर्वेश्वरस्यानन्तस्य सिद्धावधारकलेश्वरकल्पनावैयर्थ्यात्, तेनैव तन्वादि-
कार्यपरम्परायाः सकलाया निर्माणात् । ततोऽपि पूर्वस्यानन्तस्य महेश्वरस्य सिद्धौ तस्य वैयर्थ्यात् ।
अन्यथा परस्परमिच्छाव्याघातप्रसङ्गात् । अनेकेश्वरकारण[क]त्वापत्तेश्च जगतः । सुदूरमपि गत्वा-
ऽनादिरेक एवेश्वरोऽनुमन्तव्यः । “स पूर्वेषामपि^१ गुरुः कालेनानवच्छेदात्”^२ [योगद० १-२६]
इति, तस्य जगन्निमित्तत्वमिद्वेरेनादित्वमन्तरेणानुपपत्तौ^३ रित्यनादित्वसिद्धिः^४ । ततो न कर्म-
भूभृतां भेदा मुनीन्द्रः शश्वत्कर्मभिरस्पृष्टत्वात् । यस्तु कर्मभूभृतां भेदा स न शश्वत्कर्मभिरस्पृष्टः,
यद्योपायान्मुह । शश्वत्कर्मभिरस्पृष्टश्च भगवान् । तस्मान्न कर्मभूभृतां भेदा । शश्वत्कर्मभिरस्पृष्टो-
ऽपावनुपायमिद्वत्त्वात् । यस्तु न तथा स नानुपायमिद्वः । यथा मोपायमुद्रात्मा । अनुपाय-

निमित्तकारण अवश्य होना चाहिये और जो उनका बुद्धिमान निमित्तकारण है वह ईश्वर
है । इस प्रकार मिद्ध हुआ यह सावन ईश्वरके अनादिपनेको मिद्ध करता है ।
यदि उसके सादिपना हो तो उससे पूर्व शरीरादिककी उत्पत्ति नहीं बन सकेगी ।
यदि उनकी उत्पत्ति मानी जायगी तो उनके बुद्धिमान निमित्तकारणताका अभाव
मानना पड़ेगा । अगर यह कहा जाय कि उससे पहले उन कार्योंको हम अन्य
बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य मानते हैं तो उससे भी पहले अन्य बुद्धिमान निमित्त-
कारणजन्य मानना पड़ेगा और उससे भी पहले अन्य बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य,
और इस तरह अनादि ईश्वरपरम्परा मिद्ध होगी । लेकिन यह युक्त नहीं है, कारण
जब पूर्ववर्ती अनन्त (अविनाशी) ईश्वर मिद्ध होजायगा तो उत्तरवर्ती समस्त ईश्वरोंकी
कल्पना व्यर्थ है । क्योंकि वह पूर्ववर्ती अनन्त ईश्वर ही शरीरादिक सम्पूर्ण कार्योंको
उत्पन्न कर देगा और यदि उससे भी पहले अनन्त ईश्वर मिद्ध हो तो उक्त अनन्त
ईश्वरकी भी कल्पना व्यर्थ है । अन्यथा, परम्परामे इच्छाओंका व्याघात (विरोध)
होगा । अतः एक दूसरेकी इच्छाएँ आपसमें टकरायेगा और स्वेच्छानुकूल काय नहीं
हो सकेगा, क्योंकि उभी एक कार्यको एक ईश्वर अन्य प्रकारसे उत्पन्न करना चाहता है
और दूसरा किसी अन्य प्रकारसे बनाना चाहता है और इस तरह दोनोंमें परस्पर
इच्छाव्याघात अवश्य होगा । दूसरी बात यह है कि जगत अनक ईश्वरकारणक प्रसक्त
होगा, जो कि सङ्गत नहीं है । अतएव बहुत दूर जाकर भी एक ही अनादि ईश्वर मानना
चाहिए । “वह पूर्ववर्तियोंका भी गुरु है, क्योंकि किसी कालमें उसका विच्छेद नहीं
है ।” [योगद० १-२६] योगदर्शनके इस सूत्रवाक्यमें भी उक्त प्रकारके ईश्वरका समर्थन
होता है । दूसरे, ईश्वरके निमित्तकारणपनेही सिद्धि अनादिपनाके बिना नहीं
बन सकती है, अतः अनादिपना मिद्ध होजाता है । अतएव ‘मुनीन्द्र—भगवान्
परमात्मा कर्मपर्वतोंके भेदनकर्ता नहीं है, क्योंकि सदा ही कर्मोंमें अस्पृष्ट है । जो कर्म-
पर्वतोंका भेदनकर्ता है वह सदा कर्मोंमें अस्पृष्ट नहीं है, जैसा उपायसे मिद्ध
द्वारा मुक्तजीव । और सदा ही कर्मोंमें अस्पृष्ट भगवान् है, इसलिये कर्मपर्वतोंके
भेदनकर्ता नहीं है । वह सदा कर्मोंमें अस्पृष्ट है, क्योंकि अनुपायमिद्ध है ।

१ स द ‘पूर्वेषामपि’ । २ मु स ‘कालेनाविच्छेदात्’ । ३ द ‘न’ । ४ द ‘द्वे’ ।

सिद्धश्चायम् । तस्मात्पदा कर्मभिरस्पृष्टः । अनुपायमिद्धोऽयमनादित्वात् । यस्तु न तथा स नानादि,
अनादिश्चायम् । तस्मादनुपायमिद्धः । अनादिरय तनुकरणभुवननिमित्तत्वात् । यस्तु
नानादि स न तनुकरणभुवनादिनिमित्तम्^१ यथा परो मुक्तात्मा । तनुकरणभुवनादिनिमित्तं च
भगवान् । तस्मादनादि । तनुकरणभुवनादिनिमित्तं^२ तु तस्य तन्वादेर्बुद्धिमन्निमित्तत्वसाधनात् । तन्वादयो
बुद्धिमन्निमित्तकाः कार्यत्वात् । यत्कार्यं तदबुद्धिमन्निमित्तक इष्टम्, यथा वस्त्रादि । कार्यं च तन्वादयो
विवादापन्नाः । तस्माद् बुद्धिमन्निमित्तका इत्यनुमानमालाभमाला कर्मभूततां मेगारमपास्त्येव^३ । न
चेदं कार्यत्वमसिद्धम्, तन्वादेषादिप्रतिवादिना^४ कार्यत्वाभ्यनुज्ञानात् । नाप्यनैकान्तिकम्, कस्य-
चिन्कार्यस्याबुद्धिमन्निमित्तस्यासम्भवादिषष्ठे वृत्त्यभावात् । न चेश्वरशरीरेण व्यभिचारः, तदसिद्धे-
रीश्वरस्याशरीरत्वात् । नापीश्वरज्ञानेन, तस्य नित्यत्वात्कार्यत्वासिद्धेः । न चेश्वरेच्छया,
नस्येच्छाशक्तंरपि नित्यत्वान्न क्रियाशक्तिवत् । तत् एव न विरुद्धं साधनम्, सर्वथा विपक्षे सम्भ-

जो मदा कर्ममें अस्पृष्ट नहीं है, वह अनुपायमिद्ध नहीं है, जैसे उपायपूर्वक
मुक्त होनेवाला मुक्त जीव । और अनुपायमिद्ध भगवान् है, इसलिये मदा ही कर्मोंमें
अस्पृष्ट हैं । भगवान् अनुपायमिद्ध है क्योंकि अनादि है । जो अनुपायमिद्ध नहीं है वह
अनादि नहीं है, जैसे ईश्वरमें भिन्न मुक्तात्मा । और अनादि भगवान् है, इस कारण
अनुपायमिद्ध है । भगवान् अनादि हैं क्योंकि शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके निमित्त-
कारण हैं । जो अनादि नहीं हैं वह शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिका निमित्तकारण
नहीं हैं, जैसे दृग्मे मुक्त जीव । और शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके निमित्तकारण
भगवान् हैं, इस कारण अनादि हैं । भगवान् शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके निमित्तकारण
हैं, यह बात भी शरीरादिकों बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य सिद्ध करनेमें सिद्ध है ।
शरीरादिक बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य है, क्योंकि कार्य है । जो कार्य होता है वह
बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य देखा गया है, जैसे वस्त्रादिक । और कार्य प्रकृत शरीरादिक
हैं, इस कारण बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य है ।^१ यह प्रस्तुत निर्दोष अनुमानममूह
कर्मपर्वतोके भेदनकर्ताका निराकरण करता है । तात्पर्य यह कि उक्त अनुमानोंमें आप्तके
कर्मपर्वतोके भेदनकर्तापनका अभाव प्रसिद्ध है । प्रस्तुतमें 'कार्यत्व' (कार्यपना)
हेतु असिद्ध नहीं है, बादा और प्रतिवादी दोनों ही शरीरादिकों कार्य स्वीकार करते
हैं । तथा विपक्षमें न रहनेमें अनेकान्तिक भी नहीं है, क्योंकि कोई कार्य ऐसा नहीं है
जो बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य न हो, अर्थात् बिना बुद्धिमानके उत्पन्न होजाता हो । यदि
कहा जाय कि ईश्वरशरीरके साथ हेतु व्यभिचारी है तो वह ठीक नहीं, क्योंकि ईश्वरके
शरीर नहीं है, वह अशरीरी है । इसी प्रकार ईश्वरज्ञानके साथ भी हेतु व्यभिचारी नहीं
है, क्योंकि ईश्वरके ज्ञानको नित्य माना गया है, अतएव उसके कार्यपना असिद्ध है ।
ईश्वरकी इच्छाके साथ भी 'कार्यत्व' हेतु व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि ईश्वरकी इच्छा-
शक्तिको भी नित्य स्वीकार गया है । जिस प्रकार कि उसकी क्रिया—प्रयत्न—शक्तिको नित्य
स्वीकार किया है । अतएव हेतु विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि विपक्षमें हेतुका सर्वथा

वाभावात् । न चायं कालात्ययापदिष्टो हेतुः, पक्षस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणेनाबाधितत्वात् । न हि तन्वादेर्बुद्धिमन्निमित्तत्वं प्रत्यक्षेण बाध्यते, तस्यातीन्द्रियतया तदविषयत्वात् । नाप्यनुमानेन, तस्य तद्विपरीतसाधनस्यासम्भवात् ।

§ ५२. ननु 'तनुभुवनकरणादयो न बुद्धिमन्निमित्तका दृष्टकर्तृप्रसादादिविलक्षणत्वात्, आकाशादिवत्,' इत्यनुमानं पक्षस्य बाधकमिति चेत्, न, अस्मिन्नत्वान्, सन्निवेशादिविशिष्टत्वेन दृष्टकर्तृकप्रसादाद्यविलक्षणत्वात्तन्वादीनाम् । यदि पुनरगृहीतसमयस्य कृतबुद्ध्युत्पादकत्वाभावात्तन्वादीनां दृष्टकर्तृकविलक्षणत्वमिव्यते तदा कृत्रिमाणामपि मुक्ताफलादीनामगृहीतसमयस्य कृतबुद्ध्युत्पादकत्वादबुद्धिमन्निमित्तकत्वप्रसङ्गः । न च दृष्टकर्तृकत्वादृष्टकर्तृकत्वाभ्यां बुद्धिमन्निमित्तत्वेतरत्वसिद्धिः साधीयसी, तद्विनाभाषाभावात् । न ह्यदृष्टकर्तृकत्वमबुद्धिमन्निमित्तत्वेन न्यासम्, जीर्णप्रामादादेरदृष्टकर्तृकस्यापि बुद्धिमन्निमित्तत्वसिद्धेरिति न दृष्टकर्तृकविलक्षणत्वमबुद्धिम-

अभाव है । तथा वह कालात्ययापदिष्ट भी नहीं है, क्योंकि पक्ष प्रत्यक्षादिक किसी भी प्रमाणसे बाधित नहीं है । प्रकट है कि शरीरादिकके बुद्धिमान निमित्तकारणजन्यपना प्रत्यक्षसे बाधित नहीं है, क्योंकि वह बुद्धिमान निमित्तकारण (ईश्वर) अतीन्द्रिय—इन्द्रियगम्य न—होनेसे प्रत्यक्षा का विषय नहीं है । अनुमानसे भी वह (पक्ष) बाधित नहीं है । कारण, विपरीत—(शरीरादिकको अबुद्धिमन्निमित्तक) सिद्ध करनेवाला अनुमान नहीं है ।

§ ५२. शङ्का—'शरीर, जगत और इन्द्रियादिक बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य नहीं हैं क्योंकि दृष्टकर्तृक मकानादिसं—जिन मकानादिके कर्ता देखे जाते हैं उनसे—भिन्न है, जैसे आकाशादिक ।' यह अनुमान पक्षका बाधक है अर्थात् इस अनुमानसे आपका उपर्युक्त पक्ष बाधित है और इसलिये 'कार्यत्व' हेतु कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास है ?

समाधान—नहीं उक्त हेतु असिद्ध है क्योंकि शरीरादिक रचनाविशेषविशिष्ट होनेसे दृष्टकर्तृक मकानादिसं अभिन्न है—भिन्न नहीं है । यदि कहा जाय कि जिनसे मकाने ग्रहण नहीं किया उसको कृतबुद्धि उत्पन्न न करनेसे शरीरादिक दृष्टकर्तृकोंसे भिन्न है तो बने हुए मोती भी उक्त प्रकारके व्यक्तिको कृतबुद्धि उत्पन्न न करनेसे अबुद्धिमन्निमित्तक—बिना बुद्धिमाननिमित्तकारणके जन्य—हो जायेंगे । इसी बात यह है कि जिनके कर्ता देखे जायें उन्हें बुद्धिमाननिमित्तकारणजन्य और जिनके कर्ता न देखे जायें उन्हें अबुद्धिमाननिमित्तकारणजन्य (बिना बुद्धिमाननिमित्तकारणके उत्पन्न) सिद्ध करना उचित नहीं है, क्योंकि उनका उनके साथ अविनाभाव नहीं है । निश्चय ही अदृष्टकर्तृकता (कर्ताका नहीं देखा जाना) अबुद्धिमन्निमित्तता—(बुद्धिमानकारणजन्यता—बुद्धिमाननिमित्तकारणसे जन्य न होना) के साथ अविनाभाव नहीं है अर्थात् अदृष्टकर्तृकताकी अबुद्धिमन्निमित्तताके साथ व्याप्ति नहीं है, क्योंकि पुनः मकान आदिके कर्ता नहीं देखे जाते हैं फिर भी वे बुद्धिमाननिमित्तकारण (मनुष्यादि) जन्य माने जाते हैं । इसलिये 'जिन मकानादिके कर्ता देखे जाते हैं उनसे भिन्न हैं' इस हेतुद्वारा

क्रियितत्त्वं साधयेत् । यतोऽनुमानबाधितः पक्षः स्यात् कालात्ययापदिष्टं च साधनमभिधीयते^१ । नाप्या-
गमेन प्रकृतः पक्षो बाध्यते तत्साधकः^२ यथागमस्य प्रसिद्धो^३ । तथा हि—

“विश्वतश्चक्षुः^४ रूत विश्वतो मुखो^५ विश्वतो बाहु^६ रूत विश्वतः पात^७ ।

मम्बाहुभ्यां^८ धमति^९ सम्पतत्रैर्यावाभूमी जनयन् देव एकः ॥” [श्वेताश्वन० ३।३]

इति^{१०} ध्रुतेः सद्भावात् । तथा व्यासवचनं च—

“अज्ञो जन्तुरनीशो^{११} ऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमं^{१२} वा ॥” [महाभा० वनपर्व ३०।२८]

१ ५३. इति पक्षस्यानुप्राहकमेव न तु बाधकम् । ततो न कालात्ययापदिष्टो हेतुः, अबा-
धितपक्षनिर्देशानन्तरं प्रयुक्तवान् । तत एव न सत्प्रतिपक्ष, बाधकानुमानाभावादित्यनवय
कार्यत्व^{१३} साधनं तन्वादीनां बुद्धिमिमित्त[क]त्वं साधयत्येव ।

‘बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य नहीं है’ इसका साधन नहीं हो सकता है । और जिससे
पक्ष अनुमानबाधित होता और हेतु कालात्ययापदिष्ट कहा जाता ।

आगमसे भी प्रकृत पक्ष बाधित नहीं होता प्रत्युत वह उसका साधक है ।
वह इस प्रकार है .—

“कोई एक परमात्मा प्राणियोंके पुण्य और पापके अनुसार परमाणुओंद्वारा
स्वर्ग और पृथिवी आदिकी रचना करता है, जो विश्व-चक्षु—पूर्णदर्शी है,
विश्वमुख—पूर्ण वक्ता है, विश्वबाहु—सर्वसामर्थ्य सम्पन्न है और विश्वतः
पात—सर्वव्यापक है ।” [श्वेता० ३।३] यह श्रुति-प्रमाण उक्त पक्षका साधक है । तथा
व्यासका भी कथन है कि—

“यह अज्ञ और शक्तिहीन प्राणी अपने सुख-दुःखके अनुसार ईश्वर-प्रेरित होकर
स्वर्ग अथवा नरकको जाता है ।” [महाभारत, वनपर्व, अध्या० ३० श्लो० २८]

१ ५३. यह कथन भी उक्त पक्षका पोषक है, बाधक नहीं है । अतएव हेतु
कालात्ययापदिष्ट—बाधितविषय नामका हेत्वाभास नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे
अबाधित पक्ष-निर्देशके बाद उसका प्रयोग हुआ है । और इसीलिये सत्प्रतिपक्ष नामका
हेत्वाभास भी नहीं है, क्योंकि प्रतिपक्षी अनुमानका अभाव है—सद्भाव नहीं है । इस
तरह ‘कार्यत्व’ हेतु पूर्ण निर्दोष है और इसलिये वह शारीरादिकको बुद्धिमान्निमित्त-
कारणजन्य अवश्य सिद्ध करता है ।

१ स्वयं उच्यते । २ सकलशान्त्वप्रणेतृ । ३ प्रसिद्धो । ४ रश्मिः । ५ पुण्यसमे-
तः । ६ यथागमः । ७ असमर्थः । ८ नरकः ।

१ द ‘धीयते’ । २ सु प प्रतिष् ‘इति’ इति नाम्नि । ३ सु ‘त्व’ ।

§ ५४. यदप्युच्यते कैश्चित्^१—बुद्धिमत्तिमि[क]त्वसामान्ये साध्ये तन्वादीनां सिद्धसाधनमने-
कतदुपभोक्तुबुद्धिमत्तिमि[क]त्वमिद्धे । तेषां तददृष्टनिमित्तत्वात्तददृष्टस्य चेतनारूपत्वात्, चेतनायाश्च
बुद्धित्वाद्बुद्धिमन्निमित्त[क]त्वमिद्धे इति, तदप्यसारम्, तन्वाद्युपभोक्तृप्राणिनामदृष्टस्य धर्माधर्मसंज्ञक-
स्य चेतनत्वादिद्वे रयुद्धित्वात् । अर्थग्रहणं हि बुद्धिरचेतना । न च धर्मोऽर्थग्रहणमधर्मो वा तयोर्बुद्धे-
रन्यत्वात् प्रयत्नादिघटितं नानेकबुद्धिमत्तिमि[क]त्वं तन्वादीनां सिद्ध्यति । यतः सिद्धसाधनं
बुद्धिमत्तिमि[क]त्वसामान्ये साध्येऽभिधीयते^१ ।

§ ५५. ननु च वस्त्रादि मशरीरेणासर्वज्ञेन च बुद्धिमत्ता कुबिन्दादिना क्रियमाणं दृष्टमिति
तन्वादिकार्यमपि मशरीरासर्वज्ञबुद्धिमत्तिमि[क]त्वं सिद्ध्येदिति वदिरुद्धसाधनाद्विरुद्ध साधनम् । सर्व-
ज्ञेनाशरीरेण क्रियमाणस्य कस्यचिद्वस्त्रादिकार्यस्यामिद्धेश्च साध्यविकलमुदाहरणमिति कश्चित्,
सोऽपि न युक्त्वादी, तथा सति^२ सर्वानुमानोच्छेदप्रसङ्गात् । तथा हि—साग्निरथ पर्वतो धूमवत्वा-

५४. शङ्का—‘प्रस्तुत अनुमानमें यदि आप शरीरादिको सामान्य (जिस किमी)
बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध करते हैं तो सिद्धसाधन है, क्योंकि हम शरीरादिको
उनके भोक्ता अनेक बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य मानते ही हैं । कारण, शरीरादिक
तदुपभोक्ता प्राणियोंके अदृष्टने उत्पन्न होते हैं और अदृष्ट चेतनारूप है तथा चेतना
बुद्धि है और इस तरह शरीरादि बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य स्पष्टतः सिद्ध है ?’

समाधान—यह कथन भी निस्सार है, क्योंकि शरीरादिकके उपभोक्ता प्राणियोंका
जो धर्म और अधर्म नामका अदृष्ट है वह चेतनारूप नहीं है । कारण, वह बुद्धि नहीं है ।
अर्थग्रहण—(अर्थको जानना)—का नाम बुद्धि है और उमें ही चेतना कहते हैं । किन्तु
धर्म अथवा अधर्म अर्थग्रहण नहीं है, क्योंकि वे दोनों बुद्धिसे भिन्न हैं, जिस प्रकार
प्रयत्नादि बुद्धिसे भिन्न है । अतः शरीरादिक अनेक बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध
नहीं होते, जिससे शरीरादिकको सामान्यबुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध करनेमें
सिद्धसाधन कहा जाय ।

§ ५५. शङ्का—वस्त्रादिक मशरीरी और असर्वज्ञ बुद्धिमान् जुलाहादिद्वारा
बनाये गये देखे जाते हैं अतएव शरीरादिक कार्य भी उक्त दृष्टान्तके बलसे मशरीरी और
असर्वज्ञ बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध होंगे और इसलिये साधन इष्ट—(अशरीरी
सर्वज्ञ) में विरुद्ध—मशरीरी और असर्वज्ञ बुद्धिमान्निमित्तकारणको सिद्ध करनेसे
विरुद्ध नामका हेत्वाभास है तथा सर्वज्ञ और अशरीरी बुद्धिमान्निमित्तकारण द्वारा
क्रिया गया कोई वस्त्रादि कार्य न होनेमें उदाहरण साध्यविकल है अर्थात् उदाहरण
(वस्त्रादिकार्य) में साध्यका अभाव है ?

समाधान—उक्त कथन युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि उक्त प्रकारसे तो सभी अनु-
मानोंका उच्छेद (नाश) होजायगा—कोई भी अनुमान नहीं बन सकेगा । इसका
सुल्लासा इस प्रकार है—‘यह पर्वत अग्निवाला है, क्योंकि धूमवाला है, वैसे महानस—

१ ज्ञेनादिभिः ।

१ सु ‘धार्यते’ । २ सु ‘सति’ नास्ति ।

न्महानसवदित्यत्रापि पर्वतादौ महाननपरिदृष्ट्यैव^१ । खादिरपलाशाद्यग्निनाऽग्निमत्वस्य सिद्धेर्विरुद्धसाधनाद्विरुद्धं साधनं स्यात् । तार्णाग्रिनाऽग्निमत्वस्य पर्वतादौ साध्यस्य महानसादावभावात् साध्यविकलमुदाहरणमप्यनुषज्येत ।

§ १६. यदि पुनरग्निमत्वसामान्य देशादिविशिष्टं पर्वतादौ साध्यते इति नेष्टविरुद्धं साधनम् । नापि साध्यविकलमुदाहरणम्, महानसादावपि देशादिविशिष्टस्याग्निमत्वस्य सद्भावादिति मतम्, तदा तन्वादिषु बुद्धिमन्त्रिमित्तत्वसामान्यं तन्वादिस्वकार्यविनिर्माणशक्तिविशिष्टं साध्यत इति नेष्टविरुद्धसाधनो हेतुः । नापि साध्यविकलो दृष्टान्तः, स्वकार्यविनिर्माणशक्तिविशिष्टस्य बुद्धिमन्त्रिमित्तत्वसामान्यस्य साध्यस्य तत्र सद्भावात् । सिद्धे च बुद्धिमन्त्रिमित्तत्वसामान्ये किमयं बुद्धिमान् हेतुः सशरीरोऽशरीरो वेति विप्रतिपत्तौ तस्याशरीरत्वं साध्यते, सशरीरत्वं बाधकमद्भावात् । तच्छरीरं हि न तावन्नित्यमनादि, सावयवत्वादस्मदादिशरीरवत् । नाप्यनित्यं सादि, तदुत्पत्तेः पूर्वमीश्वरस्याशरीरत्वसिद्धेः । शरीरान्तरेण सशरीरत्वेऽनवस्थाप्रसङ्गान् । तथा किमसौ सर्वजोऽसर्वजो

(रसोईका घर) ।' इस अनुमानद्वाग यदि पर्वतादिकमें महानसगत गैर, पलाश आदिकी अग्नि जैसी ही अग्नि मिद्ध की जाती है तो इष्ट—(तृणादिककी अग्नि) से विरुद्ध—(गैर, पलाश आदिकी अग्नि) को मिद्ध करनेमें 'धूम' हेतु विरुद्धनामका हत्वाभास कहा जायगा तथा पर्वतादिकमें जो तृणादिककी अग्नि साधनीय है वह महानसादिकमें नहीं है, अत एव उदाहरण भी साध्यविकल हो जायगा और इस तरह यह अनुमान भी उपपन्न नहीं हो नकेगा ।

§ १६. यदि यह माना जाय कि 'रवेतादिकमें पर्वतीय, चत्वरिण्य, महानसीय आदि देशादिविशेषयुक्त सामान्य-अग्नि मिद्ध की जाती है, इसलिये साधन इष्टविरुद्ध साध्यक नहीं है अर्थात् विरुद्ध हत्वाभास नहीं है और न उदाहरण सामान्यशून्य है, क्योंकि महानस आदिमें भी महानसीय, चत्वरिण्य आदि देशादिविशेष युक्त सामान्य-अग्नि मौजूद रहती है ।' तो शरीरादिकोंमें भी अपने शरीरादि कार्योंको रचनेकी शक्तिमें युक्त सामान्य बुद्धिमान निमित्तकारणकी मिद्ध की जाती है. इसलिये प्रकृत 'कार्यत्व' हेतु इष्टमें विरुद्धको मिद्ध करनेवाला अर्थात् विरुद्ध हत्वाभास नहीं है और न दृष्टान्त साध्यशून्य है क्योंकि अपने कार्योंक रचनेकी शक्तिमें युक्त सामान्य बुद्धिमान निमित्तकारणरूप साध्य वस्तुआदि दृष्टान्तमें विद्यमान रहता है । इस तरह सामान्यतः बुद्धिमान् निमित्तकारणके मिद्ध हाजानेपर और उसमें 'वह बुद्धिमान कारण क्या शरीरवान् है या शरीररहित है' इस प्रकारकी शंका होनेपर उसे हम अशरीरी—शरीररहित सिद्ध करते हैं क्योंकि सशरीरी—शरीरवान् माननेमें अनेक बाधाएँ उपस्थित होती हैं । कारण, वह शरीर नित्य एवं अनादि तो बन नहीं सकता, क्योंकि वह सावयव (कार्य) है जैसे हम लोगोंका शरीर । अनित्य एवं सादि भी वह नहीं बन सकता है क्योंकि उसकी उत्पत्तिके पहले ईश्वर अशरीरी है । यदि अन्य

वेति विवादे सर्वज्ञत्वं माप्यते । तस्यासर्वज्ञत्वे समस्तकारकप्रयोक्तृत्वानुपपत्तेस्तन्वादिकारणत्वा-
भावप्रसङ्गात् । तन्वादिसकलकारकाणां परिज्ञानाभावेऽपि प्रयोक्तृत्वे तन्वादिकार्यव्याघातप्रसङ्गात् ।
कुबिन्दादेर्वस्त्रादिकारकस्यापरिज्ञाने तद्व्याघातवत् । न चेश्वरकार्यस्य तनुकरणभुवनादेः कदा-
चिद् व्याघातः सम्भवति, महेश्वरसमीहितकार्यस्य यथाकारकसङ्घातं विचित्रस्यादृष्टादे-
रव्याघातदर्शनात् ।

६ ५७ यदप्यभ्यधायि—‘तनुरकरणभुवनादिकं नैकस्वभावेश्वरकारणकृतं विचित्रकार्यत्वात् ।
यद्विचित्रकार्यं तन्नैकस्वभावकारणकृतं दृष्टम्, यथा घटपटमुकुटशकटादि । विचित्रकार्यं च प्रकृतम् ।
तस्मान्नैकस्वभावेश्वराख्यकारणकृतमिति; तदप्यभ्यक्, सिद्धमाप्यतापत्तेः । न ह्येकस्वभावमोश्व-

दूसरे शरीरमे उसे सशरीरी—शरीरवान् कहा जाय तो अनवस्था दोषका प्रसङ्ग आता
है क्योंकि पूर्व-पूर्व अनेक शरीर कल्पित करना पड़ेगे और इस तरह कहीं भी अवस्थान
नहीं होसकेगा । तथा ‘वह बुद्धिमान कारण क्या सर्वज्ञ है या असर्वज्ञ है’ इस तरहके
विवाद (प्रश्न) होनेपर उसे सर्वज्ञ सिद्ध करते हैं, क्योंकि यदि वह असर्वज्ञ होगा तो वह
समस्त कारकों (कारणों) का प्रयोक्ता—सुन्दर और उचित योजना करने वाला—नहीं
होसकता है और जब प्रयोक्ता नहीं होसकेगा तो वह शरीरादिकका कारण नहीं बन
सकेगा । यदि उसे शरीरादि कार्योके समग्र कारकोका परिज्ञान न होनेपर भी प्रयोक्ता
माने तो शरीरादि कार्य विरुद्ध भी उत्पन्न हाजायेंगे अर्थात् शरीरादिके समस्त कारकोका
ज्ञान न हानेसे उसके द्वारा शरीरादिककी रचना वेडौल, अव्यवस्थित, सुन्दरताहीन और
प्रकृतिविरुद्ध पूणतः सम्भव है । जिसप्रकार जुलाहा आदिको वस्त्रादिके समस्त कारकोका
ज्ञान न होनेपर वस्त्रादि कार्य भद्दे, असुन्दर और अक्रमतन्तुविन्यासवाले उत्पन्न होते
हैं । और यह निश्चित है कि ईश्वरके बनाये शरीरादिकार्योंमे कभी भी वेडौ-
लपना अथवा असुन्दरता सम्भव नहीं है क्योंकि महेश्वरके इच्छित कार्यके
जितने आवश्यक कारण है उन सबसे विभिन्न प्रकारके पुण्य-पापादिका अवरोध-सह-
कारित्व देखा जाता है । अर्थात् ईश्वरद्वारा रचे जनेवाले कार्योमें यथावश्यक सभी
कारणोका सद्भाव रहता है और उमसे विभिन्न प्राणियोंके अदृष्ट (भाग्य) आदिका
सहकार है, अत एव ईश्वरसृष्टि विरुद्ध उत्पन्न नहीं होती । इसलिये परिशेषानु-
मानसे यह सिद्ध हुआ कि उक्त शरीरादिका जो बुद्धिमान् निमित्तकारण है वह सर्वज्ञ
और अशरीरी है—अल्पज्ञ और शरीरधारी नहीं ।

६ ५८ शङ्का—‘शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिक एकस्वभाववाले ईश्वररूप
कारणसे जन्य नहीं है क्योंकि विभिन्न कार्य है । जो विभिन्न कार्य होते हैं
वे एकस्वभाववाले कारणसे जन्य नहीं होंगे, जैसे घडा, कपडा, मुकुट, गाडी आदि । और
विभिन्न कार्य शरीरादिक है । अतएव एकस्वभाववाले ईश्वररूप कारणसे जन्य
नहीं है ?

समाधान—यह शङ्का भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकारके माननेमें हमें सिद्ध
साधन है । नि.सन्देह शरीरादिकका जो हमने ईश्वर नामका निमित्तकारण माना है वह

राख्यं तन्वादेर्निमित्तकारणमित्यने तस्य जनशरीच्छाशक्तिक्रियाशक्तिप्रत्यस्वभावत्वात् । तनुकरण-
भुवनाद्युपभोक्तृप्राणिगणादृष्टविशेषैश्चिन्त्यगहकारित्वाच्च विचित्रस्वभावोपपत्तेः । घटपटमुकुटादिकार्य-
स्यापि तद्विदर्शनस्य तदुत्पादनविधानेच्छाशक्तिक्रियाशक्तिविचित्रतदुपकरणसत्त्वेनैकेन पुरुषेण समुत्पादन-
सम्भवात्माध्यविकलतानुषङ्गात् । तदेव कार्यत्व^१ हेतुस्तनुकरणभुवनादेर्बुद्धिमन्निमित्त[क]त्वं साध्य-
त्वेव सकलदोषरहितत्वादिति वैशेषिका. समभ्यसंसत^२ ।

[ईश्वरस्य जगत्कृतृत्वनिरामे उत्तरपक्षः]

६५८ तेषां न समञ्जसत्वाच्च ; 'तनुकरणभुवनादयो बुद्धिमन्निमित्तकाः' इति पक्षस्य व्याप-
कानुपलम्भेन बाधितत्वात् कार्यत्वादिति^३ हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वाच्च । तथा हि-तन्वाद्यो न
बुद्धिमन्निमित्तकास्तदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भात् । यत्र यदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भस्तत्र न तन्निमित्तकत्व
दृष्टम्, यथा घटघटीशरावोदञ्चनादिषु कुबिन्दाद्यन्वयव्यतिरेकानुविधायिषु न कुबिन्दादिनिमित्त-

एकस्वभाववाला नहीं हैं । उमको हमने ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और क्रियाशक्ति इन तीन
स्वभावविशिष्ट स्वीकार किया है । दूसरे, शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिके भोगनेवाले
प्राणियोंके जो नाना प्रकारके अदृष्टद्वारा हैं उनके निमित्त एवं महत्कारित्वके भी ईश्वरसे
नाना स्वभावोंकी उपपत्ति हो जाती है । घड़ा, कपड़ा, मुकुट आदि कार्योंका जो उदाहरण
प्रदर्शित किया गया है वे भी अपने उत्पादक ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और क्रियाशक्तिरूप
नाना महत्कारी कारणोंके सादृश्यसे प्रशिष्ट एक पुरुषके द्वारा उत्पन्न किये जाते हैं और
इसलिये उक्त उदाहरण साध्यशून्य होजायगा ।

इस प्रकार 'कार्यत्व' हेतु शरीर, इन्द्रिय, जगत आदिकों ईश्वरस्य बुद्धिमान्
निमित्तकारणजन्य अवश्य विद्व कर्मता है क्योंकि वह समम्नदोषरहित है अर्थात्
पूर्णतः निर्दोष है, ऐसा वैशेषिक मतानुयायी प्रतिपादन करते हैं ?

उत्थुक्त ईश्वरके जगत्कृतृत्वका सयुक्तिक निराकरण -

६५८. परन्तु उनका वह प्रतिपादन समीचीन नहीं है । कारण, 'शरीर, इन्द्रिय,
जगत आदिक कार्य बुद्धिमान् निमित्तकारणजन्य है' यह पक्ष व्यापकानुपलम्भ-
(शरीरादिक कार्य का बुद्धिमान् निमित्तकारणके साथ अन्वय-व्यतिरेकका अभाव) से
बाधित है और इसलिये 'कार्यत्व' (कार्यपना) हेतु कालात्ययार्पदृष्ट हेत्वाभास है ।
वह इस प्रकारसे है-

'शरीरादिक बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य नहीं है' क्योंकि उनका उमके साथ
अन्वय-व्यतिरेकका अभाव है । अर्थात् शरीरादिकका बुद्धिमान्निमित्तकारणके साथ
अन्वय और व्यतिरेक नहीं है और अन्वय-व्यतिरेकके द्वारा ही कार्यकारणभाव सुप्रतीत
होता है । जिसका जिसके साथ अन्वय-व्यतिरेकका अभाव है वह उम जन्य नहीं होता
देखा जाता है, जैसे जुलाहा आदिका अन्वय-व्यतिरेक न रखनेवाले घड़ा, छोटा घड़ा
(चपिया या रटकी घड़ी), मराव (मकोरा), उलीचना (पानीको निकालनेका मिट्टीका

कत्वम् । बुद्धिमदन्वयव्यापनिकानुपलम्भश्च तन्वादिषु । तन्मात्रं बुद्धिमन्त्रितकत्वमिति व्यापकानु-
पलम्भः, तत्कारणकत्वस्य तदन्वयव्यतिरेकोपलम्भेन व्याप्तत्वात् कुलालकारणकस्य घटादेः कुलालान्वय-
व्यतिरेकोपलम्भप्रसिद्धे । सर्वत्र बाधकाभावात् तस्य तद्व्यापकत्वव्यवस्थानात् । न चायमसिद्धः,
तन्वादीनामीश्वरव्यतिरेकानुपलम्भस्य प्रमाणमिद्वत्त्वात् । य हि न तावत्कालव्यतिरेकः, शाश्वति-
कत्वादीश्वरस्य कदाचिदभावासम्भवात् । नापि देशव्यतिरेकः, तस्य विभुत्वेन क्वचिदभावानुपपत्ते-
रीश्वराभावे कदाचित्कनिष्ठान्वादिकार्याभावानिश्चयात् ।

§ ५६. स्यान्मतम्—महेश्वरमिदृशानिमित्तत्वात्तन्वादिमार्गस्यायमदोष इति, तदप्यसत्यम्,
तदिच्छाया नित्यानित्यविकल्पद्वयानविवृते, तस्या नित्यत्वे व्यतिरेकमिदं, सर्वदा सद्भावात्तन्वादि-

एकवर्तनविशेष) वगैरह जुलाना आदि निमित्तकारणजन्य नहीं हैं । और बुद्धिमान्-
निमित्तकारणके अन्वय-व्यतिरेकका अभाव शरीरादिकके साथ है, इस कारण
शरीरादिक बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य नहीं हैं ।' इस प्रकार व्यापकानुपलम्भ सिद्ध
होता है । अर्थात् प्रकृत अनुमानमे शरीरादिक कार्योके साथ बुद्धिमान्निमित्तकारण-
ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता है । और यह निश्चित है कि जो जिसका कारण
होता है उसका उसके साथ अन्वय-व्यतिरेक अवश्य पाया जाता है । जैसे कुम्हारमे उत्पन्न
होनेवाले घड़ा आदिकमे कुम्हारका अन्वय-व्यतिरेक स्पष्टतः प्रसिद्ध है । सब जगह
बाधकोके अभावमे अन्वय-व्यतिरेक कार्यके व्यापक व्यवस्थित होते हैं । प्रकृतमे व्याप-
कानुपलम्भ अमिद्वत् नहीं है, क्योंकि शरीरादिकमे ईश्वरके व्यतिरेकका अभाव प्रमाणमे
सिद्ध है । वह व्यतिरेक दो प्रकारका है—(१) कालव्यतिरेक और (२) देशव्यतिरेक ।
सो प्रकृतमे न तो कालव्यतिरेक बनता है क्योंकि ईश्वर सदा रहनेवाला अर्थात् नित्य
होनेमे किसी कालमे उसका अभाव नहीं और न देशव्यतिरेक बनता है, क्योंकि
वह विभु है अतः उसका किसी देशमे भी अभाव नहीं है । ऐसा नहीं है कि,
अमुक काल अथवा अमुक देशमे ईश्वरके न होनेमे शरीरादिक कार्य नहीं हुआ—और
इसलिये किसी काल अथवा किसी देशमे ईश्वरके अभावमे शरीरादिक कार्योके अभावका
निश्चय करना असम्भव है । अतः व्यतिरेकका अभावरूप व्यापकानुपलम्भ सुनिश्चित
है । तात्पर्य यह कि जब ईश्वर नित्य और व्यापक हैं तो किसी काल अथवा देशमे
ईश्वरका अभाव बतलाकर शरीरादि कार्योका अभाव प्रदर्शित करानारूप व्यतिरेक
नहीं बन सकता है । अतएव व्यतिरेकाभावरूप व्यापकानुपलम्भमे पक्ष बाधित है
और 'कार्यत्व' हेतु कालात्ययापट्टि (बाधितविषय) नामका हेत्वाभास है ।

§ ५६. यदि कहा जाय कि शरीरादिक कार्य ईश्वरकी सृष्टि-इच्छामे उत्पन्न होते हैं
और इसलिये उसके साथ व्यतिरेक बन जायगा, अतः उक्त दोष नहीं है तो यह कथन
भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि ईश्वरकी इच्छामे भी नित्य और अनित्यके दो विकल्प उठते
हैं । अर्थात् ईश्वरकी वह इच्छा नित्य है अथवा अनित्य ? यदि नित्य है तो ईश्वरकी
तरह उसकी इच्छाके साथ भी व्यतिरेक असिद्ध है—नहीं बनता है, क्योंकि उसका सदैव

कार्योत्पत्तिप्रसङ्गात् । नन्वीश्वरेच्छाया नित्यत्वेऽपि अस्मद्वर्गतत्वाद् व्यतिरेकः सिद्ध एव, कचिन्महेश्वरसि-
त्ताऽप्राये तन्वादिकार्यानुत्पत्तिप्रसङ्गादिति चेत्, न, तद्देशे व्यतिरेकाभावमिदं । देशान्तरे सर्वदा तदनु-
पपत्तेः कार्यानुदयप्रसङ्गात् । अन्यथा तदनित्यत्वापत्तेः । अनित्यैवेच्छाऽस्त्विति^१ चेत्, सा तर्हि सिस्त्वा
महेश्वरस्योत्पद्यमाना सिस्त्वान्तरपूर्विका यदीप्यते तदाऽनवस्थाप्रसङ्गात्^२ परापरसिस्त्वोत्पत्तावेव
महेश्वरस्योत्पत्तीणशक्तित्वात्प्रकृततन्वादिकार्यानुदय एव^३ स्यात् । यदि पुनः प्रकृततन्वादिकार्योत्पत्तौ
महेश्वरस्य सिस्त्वोत्पद्यते साऽपि नत्पूर्वसिस्त्वात् इत्यनादिमिस्त्वासन्ततिर्नानवस्थादोषमास्कन्दति
सर्वत्र कार्यकारणसन्तानस्यानादिस्वमिद्वेदीजङ्गमादिवदित्यभिधीयते तदा युगपन्नानादेशेषु तन्वादि-
कार्यस्योत्पादो नोपपद्येत, यत्र यत्कार्योत्पत्तये महेश्वरसिस्त्वा तत्रैव तस्य^४ कार्यस्योत्पत्तिघटनात् ।
न च यावत्सु देशेषु यावन्ति कार्याणि सम्भृण्णानि तावन्त्य सिस्त्वास्तस्मैश्वरस्य सहृदुपजायन्त इति
सद्भाव रहनेमे शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति होनी रहेगी । अर्थात् किसी भी कालमे ईश्वरकी
नित्य इच्छाका अभाव न हो सकनेमे उसके अभावसे शरीरादि कार्योंके अभावरूप व्य-
तिरेकका प्रदर्शन नहीं हो सकेगा ।

अगर कहो कि ईश्वरकी इच्छा नित्य होनेपर भी अव्यापक है । अतः कालव्यति-
रेक न बनेपर भी देशव्यतिरेक बने जायगा, क्योंकि किसी देशमे महेश्वरकी सृष्टि-इच्छा
न होनेपर शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति न होना सम्भव है तो यह कहना भी ठीक नहीं
है । कारण, जहाँ ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा मौजूद है वहाँ व्यतिरेकका अभाव सिद्ध है
तथा दूसरे देशमे—जहाँ ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा मौजूद नहीं है वहाँ—ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा-
का हमेशा अभाव बना रहनेसे कभी भी शरीरादि कार्योंकी उत्पत्ति न हो सकेगी और
अगर होगी तो ईश्वरकी सृष्टि-इच्छाको सुतरां अनित्य मानना पड़ेगा, जो कि नित्य ईश्वर-
इच्छा माननेवालोंके लिये अनिष्ट है ।

यदि 'महेश्वर-इच्छा अनित्य है' यह माना जाय तो वह महेश्वरकी इच्छा अन्य इच्छा-
पूर्वक उत्पन्न होगी और ऐसी हालतमे अनवस्थादोष आवेगा । अर्थात् वह इच्छा भी
अन्य पूर्व इच्छासे उत्पन्न होगी और वह इच्छा भी अन्य पूर्व इच्छासे इस तरह कहीं भी
अवस्थान न होगी । और दूसरी-तीसरी आदि इच्छाओंके उत्पन्न करनेमे ही महेश्वरके
लगे रहनेपर प्रकृत शरीरादि काय कभी भी उत्पन्न न हो सकेगा ।

यदि कहा जाय कि प्रकृत शरीरादिक कार्योंको उत्पन्न करनेके लिये महेश्वरके जो
सिस्त्वा उत्पन्न होती है वह सिस्त्वा पूर्व सिस्त्वासे उत्पन्न होती है, इस प्रकार अना-
दिमिस्त्वापरम्परा माननेमे अनवस्था दोष नहीं आता, क्योंकि सभी मतमें कार्यकारण-
परम्परा अनादि मानी गई है, जैसे बीज और अङ्कुरकी परम्परा अनादि स्वीकार की
गई है तो एक-साथ नाना जगह शरीरादिकोंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है, जहाँ जिस
कार्यको उत्पन्न करनेके लिये महेश्वरकी इच्छा उत्पन्न होगी वहीं वह शरीरादिक कार्य
उत्पन्न होगा । और यह कहा नहीं जा सकता कि 'समस्त देशोंमे जितने कार्य उत्पन्न
होनेवाले है उतनी सिस्त्वाएँ महेश्वरके एक साथ उत्पन्न हो जाती है'

१ प 'स्ति' । २ स प मु 'प्रसङ्गः' । ३ द 'उदयश्च' । ४ मु स प 'तत्र तस्यैव' ।

वस्तुं शक्यम्, युगपदनेकेच्छाप्रादुर्भावविरोधान्, अस्मदादिवत् । यदि पुनरेकैव महेश्वरमिमृता युग-पन्नानादेशकार्यजननाय^१ प्रजायत इतीष्यते तदा क्रमतोऽनेकतन्वादिकार्योत्पत्तिविरोधः, तदिच्छायाः शरवद्भावात् ।

§ ६० अथ मतमेतत्—यत्र यदा यथा यत्कार्यमुत्पत्सु तत्र तदा तथा तदुत्पादनेच्छा महेश्वरस्यैकैव तादृशी समुत्पद्यते । ततो नानादेशेष्वेकदेशे च क्रमेण युगपच्च तादृशमन्यादृश च तन्वादिकाय प्रादुर्भवन्न विरुद्ध्यत इति, तदप्यसम्भाव्यम्, क्वचिदेकत्र प्रदेशे समुत्पन्नाया मिमृताया दविष्टदेशेषु विभिन्नेषु नानाविधेषु नानाकार्यजनकत्वविरोधात् । अन्यथा तदमर्षगतत्वेऽपि देशव्यतिरेकानुपपत्तिः । यदि हि यद्देशा मिमृता तद्देशमेव कार्यजन्य नान्यदेशमिति व्यवस्था स्यात्, तदा देशव्यतिरेक सिद्ध्येन्नान्यथेति मिमृताया न व्यतिरेकोपलम्भो महेश्वरवत् । व्यतिरेका-

क्योंकि एक-साथ महेश्वरके अनेक इच्छाओंकी उत्पत्ति असम्भव है, जैसे हम लोगोंके एक-साथ नाना इच्छाएँ उत्पन्न होना असम्भव है । अगर कहे कि 'एक ही महेश्वर-इच्छा एक-साथ नाना-देशवर्ती शरीरादि कार्योंकी उत्पन्न करनेके लिये पैदा होती है' तो क्रमसे अनेक शरीरादि कार्य उत्पन्न नहीं हो सकते, क्योंकि वह महेश्वरेच्छा हमेशा नहीं रहती है । अर्थात् ईश्वरेच्छाको अनित्य होनेसे क्रमशः नानाकार्य उत्पन्न नहीं हो सकते हैं ।

§ ६० शब्द — 'जहाँ जव जैसा जो कार्य उत्पन्न होना होता है वहाँ तब वैसा उस कार्यको उत्पन्न करनेकी महेश्वरके एक ही वैसी इच्छा उत्पन्न होती है । इसलिये नाना जगह और एक जगह क्रमसे और एक साथ वैसे और अन्य प्रकारके शरीरादिक कार्योंके उत्पन्न होनेमें कोई विरोध नहीं है । मतलब यह कि महेश्वरके एक विशेष जातिकी इच्छा होती है जो सर्वत्र यथाक्रम और यथायोग्य ढंगसे शरीरादिक कार्योंको उत्पन्न करती रहती है । अतः विभिन्न जगहोंपर क्रमशः या युगपत् शरीरादिक नानाकार्योंके उत्पन्न होनेमें कोई बाधा नहीं है ?

समाधान—यह भी असम्भव है, क्योंकि किसी एक जगह उत्पन्न हुई महेश्वरेच्छा द्रवती विभिन्न नाना जगहोंमें नानाशरीरादि कार्योंको उत्पन्न नहीं कर सकती है । यदि करेगी, तो अव्यापक होनेपर भी देशव्यतिरेक नहीं बन सकेगा अर्थात् किसी देशमें इच्छाके अभावमें शरीरादि कार्योंका अभावरूप व्यतिरेक प्रदर्शित नहीं किया जा सकेगा, क्योंकि वहाँ कार्य सदैव होते रहेंगे । हाँ, यदि यह व्यवस्था हो कि 'जिस जगह महेश्वरकी सृष्टि-इच्छा उत्पन्न होती है उसी जगह शरीरादि कार्य उत्पन्न होता है, अन्य जगह नहीं' तो देशव्यतिरेक बन जायगा, अन्यथा नहीं । किन्तु उस हालतमें महेश्वरके अनेक सृष्टि-इच्छाएँ मानना पड़ेगी, जो आपको इष्ट नहीं है । अतः महेश्वरकी तरह महेश्वरकी इच्छाके साथ भी व्यतिरेक नहीं बनता है और जव व्यतिरेक नहीं बनता तो

भावे च नान्वयनिश्चयः शक्यः कर्तुम् । सतीश्वरे तन्वादिकार्याणां जन्मेत्यन्वयो हि पुरुषान्तरेष्वपि समानः, तेष्वपि सत्सु तन्वादिकार्योत्पत्तिरिति । न च तेषां सर्वकार्योत्पत्तां निमित्तकारणत्वं दिक्कालाकाशानामिव सम्मतं परेषाम्, सिद्धान्तविरोधान्महेश्वरनिमित्तकारणत्ववैयर्थ्याच्च । यदि पुनस्तेषु पुरुषान्तरेषु सत्स्वपि कदाचित्तन्वादिकार्यानुत्पत्तिदर्शनाच्च तन्निमित्तकारणत्वं तदन्वयाभावरूपेति मतम्, तदश्वरे सत्यपि कदाचित्तन्वादिकार्यानुत्पत्तेरीश्वरस्यापि तन्निमित्तकारणत्वं नाभूत् । तदन्वयासिद्धिरच तद्वद्व्याता ।

§ ६१. एतेनेश्वरसिसृष्टाया नित्यायां सत्यामपि तन्वादिकार्याजन्मदर्शनादन्वयाभावः साधितः, फलतः च, तेषु सत्स्वपि सर्वकार्यानुत्पत्तेः ।

§ ६२. स्थान्तम्—‘सामग्री जनिका कार्यस्य नैकं कारणम्’, ततस्तदन्वयव्यतिरेकाद्येव कार्यस्यान्वेषणीयां नैकेश्वरान्वयव्यतिरेकां । सामग्री च तन्वादिकार्योत्पत्तां तत्प्रमवायिकारणमसमवायिकारण निमित्तकारणं चेति । तेषु सत्सु कार्योत्पत्तिदर्शनाज्जन्तु चादर्शनादिति, सत्यमेतत्, केवलं

अन्वय (कारणके होनेपर कार्यका होना) का निश्चय करना भी शक्य नहीं है । ‘ईश्वरके होनेपर शरीरादि कार्योंकी उत्पत्ति होती है’ ऐसा अन्वय दूसरे पुरुषोंमें भी समान है क्योंकि उनके होनेपर शरीरादि कार्य उत्पन्न होते हैं । लेकिन नैययिक और वैशेषिकोंने उन्हे समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें दिशा, काल, आकाशकी तरह निमित्तकारण नहीं माना, क्योंकि माननेपर प्रथम तो सिद्धान्त-विरोध आता है । दूसरे, महेश्वरको निमित्तकारण मानना व्यर्थ हो जायगा । यदि कहा जाय कि ‘दूसरे पुरुषोंके होनेपर भी कर्मा शरीरादि कार्योंकी उत्पत्ति नहीं देखी जाती है, इसलिये दूसरे पुरुष उक्त कार्योंके निमित्तकारण नहीं है और न उनका अन्वय ही बनता है । अतः ईश्वरको शरीरादि कार्योंका निमित्तकारण मानना व्यर्थ नहीं, तो ईश्वरके होनेपर भी शरीरादि कार्योंकी अनुत्पत्ति सम्भव है, अतः ईश्वर भी उक्त कार्योंका निमित्त कारण न हो । तथा पुरुषान्तरोकी तरह उसका भी अन्वय असिद्ध होजाता है ।

§ ६१. इसी विवेचनमें ‘ईश्वरकी नित्य सृष्टि-इच्छा होनेपर भी शरीरादिकार्योंकी अनुत्पत्ति देखी जानेमें उसके अन्वयका अभाव सिद्ध होजाता है एवं कालादिकोंमें भी सिद्ध समझना चाहिए, क्योंकि उनके रहनेपर भी समस्त कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती है । अर्थात् वर्तमान कालमें भविष्यके कार्य उत्पन्न न होनेमें कालादिक भी उक्त कार्योंके निमित्तकारण नहीं हैं ।

§ ६२. शङ्का—सामग्री—(जितने कारण कार्यके जनक होते हैं उन सबको सामग्री कहा जाता है वह) कार्यकी उत्पादक है, एक कारण नहीं । अतः सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक ही कार्यके साथ लगाता चाहिये, अकेले ईश्वरका अन्वय और व्यतिरेक नहीं । और शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें शरीरादिके समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्तकारण ये तीनों सामग्री हैं क्योंकि उनके होनेपर शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति देखी

यथा समवाय्यनमवायिकारणानामनित्यानां धर्मादीनां च निमित्तकारणानामन्वयव्यतिरेकां प्रसिद्धौ कार्यजन्मनि तथा नेश्वरस्य नित्यसर्वगतस्य तदिच्छाया वा नित्यैकस्वभावाया इति तदन्वयव्यतिरेकानुपलम्भः प्रसिद्ध एव । न हि सामर्थ्येकदेशस्यान्वयव्यतिरेकसिद्धौ कार्यजन्मनि सर्वसामर्थ्यास्तदन्वयव्यतिरेकमिदिरिति शक्यं वक्तुम्, प्रत्येकं सामर्थ्येकदेशानां कार्योत्पत्तावन्वयव्यतिरेकनिश्चयस्य प्रज्ञापूर्वकारिभिरन्वेषणान् । पटाद्युत्पत्तौ कुबिन्दादिसामर्थ्येकदेशवत् । यथैव हि तन्तु-तुरी-वेम-शलाकादीनामन्वयव्यतिरेकाभ्यां पटस्योत्पत्तिर्दृष्टा तथा कुबिन्दान्वयव्यतिरेकाभ्यामपि तदुपभोग-जनादृष्टान्वयव्यतिरेकाभ्यामिवेति सुप्रतीतम् ।

§ ६३. ननु सर्वकार्योत्पत्तौ दिक्कालादिशामर्थ्यान्वयव्यतिरेकानुविधानवद्दीश्वरादिसामर्थ्यान्वयव्यतिरेकानुविधानस्य सिद्धेर्न व्यापकानुपलम्भः सिद्ध इति चेत्; न, दिक्कालाकाशादीनामपि

जाती है । और उनके न होनेपर नहीं देखी जाती है । अतः सामग्री (तीनों कारणों) का अन्वय-व्यतिरेक ही कार्यके साथ ढूँढ़ना उचित है, अकेले ईश्वरका नहीं ?

समाधान—यह सत्य है, किन्तु जिस प्रकार अनित्य समवायिकारण और असमवायिकारण तथा धमादिक निमित्तकारणोंका अन्वय और व्यतिरेक कार्यकी उत्पत्तिमें प्रामाद है उस प्रकार नित्य तथा व्यापक ईश्वरका और नित्य एवं एकस्वभाववाली ईश्वरेच्छाका अन्वय और व्यतिरेक प्रामाद नहीं है और इसलिये उनका अन्वय-व्यतिरेकाभाव प्रामाद ही है । यह नहीं कहा जा सकता कि कार्यकी उत्पत्तिमें सामग्रीके एक देशके साथ अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध होजानेपर समग्र सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक भी सिद्ध हो जाता है, क्योंकि सामग्रीके प्रत्येक अंश (हिस्से) का अन्वय और व्यतिरेक कार्यकी उत्पत्तिमें विद्वज्जन निश्चित करते हैं । तथा वस्त्रादिककी उत्पत्तिमें जुलाहा आदि सामग्रीके हर हिस्से (वारण) का अन्वय और व्यतिरेक निश्चय किया जाता है । अर्थात् जिस प्रकार सूत, तुरी, पेस, शलाका आदि—(कपड़े बुननेकी चीजों) के अन्वय और व्यतिरेकद्वारा वस्त्रकी उत्पत्ति देखी जाती है उसी प्रकार जुलाहाके अन्वय (जुलाहाके होनेपर वस्त्रकी उत्पत्ति) और व्यतिरेक (जुलाहाके न होनेपर वस्त्रकी अनुत्पत्ति) द्वारा भी वस्त्रकी उत्पत्ति देखी जाती है । तथा उस वस्त्रको आढ़ने-पड़िरनेवाले प्राणियोंके अग्रह (भाग्य) के अन्वय और व्यतिरेकद्वारा भी जैसी उस वस्त्रकी उत्पत्ति सुप्रतीत होती है । अतः सामग्रीके प्रत्येक अंशका अन्वय और व्यतिरेक कार्योत्पत्तिमें प्रयोजक है और इसलिये ईश्वरका शरीरादि कार्योत्पत्तिमें कारण माननेपर उसका अन्वय-व्यतिरेक भी ढूँढ़ना आवश्यक है कि प्रकृतमें नहीं है । अतएव व्यापकानुपलम्भ सुप्रामाद है ।

§ ६३. शङ्का—जिस प्रकार समस्त कार्योकी उत्पत्तिमें दिशा, काल, आकाश आदिक सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक विद्यमान है उसी प्रकार ईश्वरादिक सामग्रीका अन्वय और व्यतिरेक भी सिद्ध है ?

समाधान—नहीं, दिशा, काल, आकाशादिकको नित्य, व्यापक और निरवयव (निरंश—प्रदेशभेदरहित) माननेपर उनका भी अन्वय और व्यतिरेक (देशव्यतिरेक

नित्यसर्वगतनिरवयवत्वे कचिदन्वयव्यतिरेकानुविधानायोगादुदाहरणैवम्यात् । तेषामपि हि परिणामित्वे सप्रदेशत्वे^१ च परमार्थतः स्वकार्योत्पत्तौ निमित्तत्वमिद्वेः ।

§ ६४. ^२नन्वेवमपीश्वरस्यापि तुद्ध्यादिपरिणामैः स्वतोऽर्थान्तरभूतैः परिणामित्वात्मकत्वमेव-
मूर्त्तिमद्द्रव्यसंयोगनिबन्धनप्रदेशमिद्वेश्च तन्वादिकार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वं युक्तं^३ तदन्वयव्यतिरे-
कानुविधानस्य तन्वादेरुपपन्नत्वात् । स्वतोऽनर्थान्तरभूतैरेव^४ हि ज्ञानादिपरिणामैरीश्वरस्य परिणामित्वं नेष्यते स्वारम्भकावयवैश्च सावयवत्व निराक्रियते, न पुनरन्यथा, विरोधाभावात् । न चैवम-
निष्टप्रसङ्गः, द्रव्यान्तरपरिणामैरपि परिणामित्वाप्रसङ्गात् । तेषां तन्नाममवायात् । ये यत्र समवयन्ति^५
परिणामास्तैरेव तस्य परिणामित्वम् । परमाणोश्च स्वारम्भकावयवभावेऽपि सप्रदेश त्वप्रसङ्गो नानि-
ष्टापत्त्ये नैयायिकानाम् परमाण्वन्तरसंयोगनिबन्धनस्यैकस्य प्रदेशस्य परमाणोरपीष्टत्वात् । न चोपचरि-
तप्रदेशप्रतिज्ञा आत्मादिष्वेव^६ विरुद्ध्यते, स्वारम्भकावयवत्वलक्षणानां प्रदेशानां तत्रोपचरितत्वप्रतिज्ञा-
नात् । मूर्त्तिमद्द्रव्यसंयोगनिबन्धनानां तु तेषां परमार्थिकत्वादन्यथा सर्वमूर्त्तिमद्द्रव्यसंयोगानां युग-

और कालव्यतिरेक) नहीं बन सकता है । अतः प्रकृतमे उनका उदाहरण प्रस्तुत करना विषम उदाहरण है । वास्तवमे वे भी जब परिणामी और सप्रदेशी माने जाते हैं तभी उन्हें अपने कार्योत्पत्तिमे निमित्त कहा गया है ।

§ ६४. शङ्का—इसी प्रकार ईश्वर भी अपने अभिन्नभूत परिणामोमे परिणामी तथा एक-साथ समस्त मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोगमे कारणीभूत प्रदेशोमे सप्रदेशी मिद्ध है और इसलिये उमे भी कालादिककी तरह शरीरादिक कार्योकी उत्पत्तिमे निमित्तकारण मानना युक्त है क्योंकि उनके अन्वय और व्यतिरेकका बनना शरीरादिकोमे उपपन्न (मिद्ध) हो जाता है । हाँ, अभिन्नभूत ज्ञानादिपरिणामोमे हम ईश्वरको परिणामी नहीं कहते है और न अपने आरम्भक अवयवो (प्रदेशो) मे उनका सावयवता—सप्रदेशीपनेका समर्थन करते है, किन्तु उसका निराकरण करते है । और प्रकारमे तो, जो कि उपर बताया गया है, ईश्वरको परिणामी और सप्रदेशी दोनो मानते हैं, क्योंकि उममे कोई विरोध नहीं है । और इस प्रकार माननेमे हमे कोई अनिष्ट भी नहीं है । क्योंकि दृग्मे द्रव्यगत परिणामोमे भी ईश्वरको परिणामीपनेका प्रसङ्ग नहीं आता है । कारण, वे उममे सम-
वायसम्बन्धसे सम्बद्ध नहीं हैं । जो परिणाम जहाँ समवायसम्बन्धमे सम्बद्ध है उन्ही परिणामोमे वह परिणामी कहा जाता है । यद्यपि परमाणुके अपने आरम्भक अवयव नहीं है तथापि उमके सप्रदेशीपनेका प्रसङ्ग नैयायिकोंके लिये अनिष्टकारक नहीं है क्योंकि परमाणुका दृग्मे परमाणुके साथ संयोग होनेमे कारणीभूत एक प्रदेश परमाणुके भी स्वीकार किया गया है । और इस प्रकारकी औपचारिक प्रदेशोकी मान्यता आत्मादिकोमे कोई विरुद्ध नहीं है—उनमे भी वह इष्ट है क्योंकि अपने आरम्भक अवयव-
रूप प्रदेशोको उनमे उपचारमे स्वीकार किया है । लेकिन मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोगमे कार-

१ प 'प्रदेशत्वे' । २ प 'नन्वेवमीश्वर' । ३ द स 'स्वतो नार्थान्तरभूतैरेव' । ४ मु द 'समवायन्ति' । ५ द 'प्रतिज्ञादिष्वेव' ।

पद्मादिनामुपचरितत्त्वप्रसङ्गात् । विशुद्धव्याणां सर्वगतत्वमप्युपचरितं स्यात् । परमाणोश्च परमाण्वन्त-
रसंयोगस्य पारमार्थिकत्वासिद्धे^१ । द्वैतगुणादिकार्यद्रव्यमपारमार्थिकमाम्येत, कारणस्योपचरितत्वे का-
र्यस्यानुपचरितत्वायोगादिति क्वचिप्रचक्षते ।

१ ६५. तेऽपि स्याद्वादिमतमन्धसर्पविलप्रवेशन्यायेनानुसरन्तोऽपि नेश्वरस्य निमित्तकारणत्वं
तन्वात्कार्योत्पत्तौ समर्थयितुमीशन्ते,^२ तथाऽपि तदन्वयव्यतिरेकानुविधानस्य साधयितुमशक्यत्वात्,
आत्मान्तरान्वयव्यतिरेकानुविधानवत् । यथैव ह्यात्मान्तराणि तन्वादिकार्योत्पत्तौ न निमित्तकारणानि
तेषु सन्सु भावादन्वयमिद्धावपि तच्छून्ये च देशे क्वचिदपि तन्वादिकार्यानुत्पत्तेर्यतिरेकसिद्धावपि च ।
तेश्वरे सत्येय तन्वादिकार्योत्पत्तस्तच्छून्ये^३ प्रदेशे 'क्वचित्तदनुत्पत्तेः', तच्छून्यस्य प्रदेशस्यैवाभावात्,

गीभूत प्रदेशोंको उनमें पारमार्थिक—अनौपचारिक माना है । यदि वे पारमार्थिक न हों तो
समस्त मूर्तिमान् द्रव्योंके एक-साथ होनेवाले संयोग उपचरित—अपारमार्थिक हो जायेंगे ।
इसी प्रकार विभु (व्यापक) द्रव्योंका व्यापकपना भी उपचरित हो जायगा और परमाणु-
दा परमाणुके साथ संयोग भी पारमार्थिक नहीं कहा जासकेगा—वास्तविक सिद्ध नहीं हो
सकेगा और इस तरह द्रव्यगुण आदि कार्यद्रव्य काल्पनिक होजायेंगे, क्योंकि कारणके का-
ल्पनिक होनेपर कार्य अकाल्पनिक नहीं हो सकता है—कारणके अनुसार ही कार्य होता है ।
तात्पर्य यह कि जिस युक्तिसे कालादिकोंको परिणामी और सप्रदेशी माना जाता है और
उनके अन्वय तथा व्यतिरेकको प्रमाणित करके उन्हें समस्त कार्योकी उत्पत्तिमें
निमित्तकारण स्वीकार किया जाता है उसी युक्तिसे ईश्वरको भी परिणामी और सप्रदेशी
माना जा सकता है, ऐसा कि ऊपर बताया गया है और इसतरह पर उसके अन्वय
तथा व्यतिरेकको प्रमाणित करके उसे शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण मानना
अनुचित नहीं है, इस प्रकार कोई नैयायिक और वैशेषिक मतके अनुयायी कथन करते हैं ?

१ ६५. समाधान—वे भी स्याद्वादियों—जैनेके मतका 'अन्धसर्प-विलप्रवेश' 'न्यायमे
अनुसरण करत हुए भी ईश्वरको शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण समर्थन
करनेमें समर्थ नहीं है क्योंकि उक्त प्रकार कथन करनेपर भी ईश्वरका अन्वय और
व्यतिरेक सिद्ध नहीं किया जा सकता है, जैसे दूसरे आत्माओंका अन्वय और व्यतिरेक
नहीं बनता है । वस्तुतः जिस प्रकार दूसरे आत्मा शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्त-
कारण नहीं है, यद्यपि उनके होनेपर कार्य होता है, इस प्रकार अन्वय भी मिल जाता
है और उनमें शून्य किसी जगहमें शरीरादिकार्य उत्पन्न नहीं होता, इस प्रकार व्यतिरेक
भी बन जाता है । उसी प्रकार ईश्वरके होनेपर ही शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति होती है और
ईश्वरमें रहित किसी जगह शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती, यद्यपि ईश्वरमें रहित कोई
प्रदेश (जगह) ही नहीं है, इस प्रकार अन्यव और व्यतिरेक सिद्ध होजानेपर भी ईश्वर

१ द 'परमायत्वासिद्धे', मु 'पारमार्थिकासिद्धे' । २ मु प म 'मीशन्ते' । ३ द 'च्छून्यप्रदेशे' ।

४ मु प म 'क्वचिदपि' ।

१ अन्धा सर्प विलके चारों तरफ चक्कर काटना रहता है परन्तु उसमें घुसता नहीं है, इसे
'अन्धसर्प-विलप्रवेश-न्याय' कहते हैं ।

अन्वयव्यतिरेकमिदंवाप्यीश्वरो निमित्तकारणं माभूत् । सर्वथा विशेषाभावात् ।

§ ६६. स्यान्मतम्—महेश्वरस्य बुद्धिमत्त्वात् समस्तकारकपरिज्ञानयोगात्तत्प्रयोजकत्वलक्षणं^१ निमित्तकारणत्वं तन्वादिकार्योत्पत्तौ व्यवतिष्ठते न पुनरात्मान्तराणामज्ञत्वात्तल्लक्षणनिमित्तकारणत्वाद्यट-
नादिति, तदपि न समीचीनम्, सर्वज्ञस्य समस्तकारकप्रयोजकत्वाभिद्धेर्योग्यन्तरवत् । न हि योग्यन्तरा-
णां सर्वज्ञत्वेऽपि समस्तकारकप्रयोजकत्वमिष्यते ।

§ ६७. ननु तेषां समस्तपदार्थज्ञानस्यान्त्यस्य योगाभ्यासविशेषजन्मनः सद्भावे सकलमिथ्या-
ज्ञान दोष-प्रवृत्ति-जन्म-दुःखपरित्यागपरमनि श्रेयससिद्धेः समस्तकारकप्रयोजकत्वासिद्धिर्न पुनरीश्वरस्य,
तस्य सदा मुक्तत्वात् सदैवैश्वत्वाच्च संसारिमुक्तविलक्षणत्वात् । न हि संसारिवदजो महेश्वर प्रतिजायते ।
नापि मुक्तवत् समस्तज्ञानैश्वर्यरहित इति तस्यैव समस्तकारकप्रयोजकत्वलक्षण निमित्तकारणत्वं का-
यादिकार्योत्पत्तौ सम्भाव्यत इति केचित्, तेऽपि न विचारचतुरचेतसः, कायादिकार्यस्य महेश्वराभावे
क्वचिदभावासिद्धेर्व्यतिरेकासम्भवस्य प्रतिपादितत्वात्,^२ निश्चितान्वयस्याप्यभावात् ।

निमित्तकारणं न हो, क्योंकि दृष्टां आत्माओंसे ईश्वरमे कोई विशेषता नहीं है ।

§ ६६. शङ्का—हमारा अभिप्राय यह है कि महेश्वर बुद्धिमान है और इसलिए वह समस्त कारकोंका परिज्ञाता है । अतः शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें वह उन कारणों-
का प्रयोक्ता (संयोजक) रूप निमित्तकारण बन जाता है । परन्तु आत्मान्तर—दूसरे
आत्मा—अज्ञ है और इसलिये वे उक्त कार्योंकी उत्पत्तिमें प्रयोक्तरूप निमित्तकारण
नहीं बन सकते हैं ?

समाधान—यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि सबज्ञके समस्त कारकोंका प्रयोक्तापन
दूसरे योगियोंकी तरह अमिद्ध है अर्थात् ईश्वरकी सर्वज्ञता समस्त कारकोंके प्रयोक्तापनमें
प्रयोजक नहीं है क्योंकि ईश्वर-भिन्न योगियोंके सर्वज्ञ होनेपर भी उन्हें समस्त कारणों का
प्रयोक्ता नहीं माना जाता ।

§ ६७. शङ्का—योगियोंको जो योगका विशिष्ट अभ्यास करनेमें समस्त पदार्थोंका
पूर्ण ज्ञान होता है उसके होनेपर उनको अज्ञेय मिथ्याज्ञान, दोष, पुण्य-पापात्मिका
प्रवृत्ति, जन्म और दुःखके सर्वथा क्षय होनेमें परमोक्त होता है । अतः वे समस्त कारकों
प्रयोक्ता नहीं हो सकते हैं, किन्तु ईश्वर प्रयोक्ता हो सकता है क्योंकि वह सदैव मुक्त है
और हमेशा ही ईश्वर—ऐश्वर्यसम्पन्न है एवं समारी तथा मुक्त जीवोंमें विलक्षण है ।
वस्तुतः महेश्वर न संसारियोंकी तरह अज्ञ है और न मुक्त-जीवों जैसा समस्त ज्ञान और
समस्त ऐश्वर्यमें रहित है । अतः महेश्वर ही शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें समस्त कार-
कोंका प्रयोक्तरूप निमित्तकारण सम्भव है ?

समाधान—यह कथन भी विचारपूर्ण नहीं है, क्योंकि महेश्वरके अभावमें
शरीरादिक कार्योंका अभाव सिद्ध न होनेमें व्यतिरेकका अभाव ज्यों-का त्यों बना हुआ है
और निश्चित अन्वयका भी अभाव पूर्ववत् है ।

§ ६८. ननु च यत्र यदा यथा महेश्वरमिसृष्टा सम्भवति तत्र तदा तथा कार्यादिकार्यमुत्पद्यते । अन्यत्राऽन्यदाऽन्यथा तदभावाच्चोत्पद्यत इत्यन्वयव्यतिरेका महेश्वरमिसृष्टाया कार्यादिकार्यमनुविधत्ते कुम्भादिकार्यवत् कुलालादिसृष्टायाः । ततो नान्वयव्यतिरेकयोर्व्यापकयोरनुपलम्भोऽस्ति, यतो व्यापकानुपलम्भः पक्षस्य बाधकः स्यादिति चेत्, न, तस्या महेश्वरमिसृष्टाया कार्यादिकार्योत्पत्तेः नित्या-नित्यत्वविकल्पद्वयेऽपि निमित्तकारणत्वनिराकरणात् तदन्वयव्यतिरेकानुविधानस्याभिद्वेर्व्यापकानु-पलम्भः प्रसिद्ध एष पक्षस्य बाधक इत्यनुमानबाधितपक्षत्वात्कालात्ययापदिष्टहेतुत्वाच्च न बुद्धिमन्त्रिमि-त्तत्वसाधनं साधीयः सिद्धम्, यतोऽनुयायसिद्धः सर्वज्ञोऽनादिः कर्मभिरस्पृष्टः सर्वदा मिद्व्येदिति सूक्तं 'तस्यानुपायसिद्धस्य सर्वथाऽनुपपन्नित' इति ।

§ ६९. योऽप्याह—'मोक्षमार्गप्रणीतिरनादिमिद्धसर्वज्ञमन्तरेण नोपपद्यते, मोपायमिद्धस्य सर्व-ज्ञस्यानवस्थानान्मोक्षमार्गप्रणीतेरसम्भवात् । अद्यस्थाने वा तस्य समुत्पन्नतत्त्वज्ञानस्यापि साक्षात् तत्त्वज्ञानं मोक्षस्य कारणम्, तद्भावभावित्वाभावात् । तत्त्वज्ञानात्पूर्वं मोक्षमार्गस्य प्रणयने तदुपदेशस्य

§ ६८. शब्दा—जहाँ जब और जैसी महेश्वरकी सृष्टि-इच्छा होती है वहाँ तब वैसे शरीरादि कार्य उत्पन्न होते हैं और अन्य जगह, अन्य काल एवं अन्य प्रकारकी ईश्वरकी सृष्टि-इच्छा न होनेसे शरीरादि कार्य उत्पन्न नहीं होते, इस प्रकार महेश्वरकी सृष्टि-इच्छाका अन्वय और व्यतिरेक शरीरादि कार्योके साथ बन जाता है, जैसे कुम्हार आदिककी सृष्टि-इच्छाका अन्वय और व्यतिरेक घटादिक कार्यके साथ देखा जाता है । अतः प्रकृतमें अन्वय और व्यतिरेकरूप व्यापकका अनुपलम्भ—अभाव नहीं है और इसलिये पक्ष व्यापकानुपलम्भसे बाधित नहीं है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि महेश्वरकी इच्छाकी शरीरादिक कार्योकी उत्पत्तिमें निमित्तकारणताका निराकरण नित्य और अनित्य इन दोनों विकल्पोद्वारा पहले ही किया जा चुका है, अतः महेश्वरकी इच्छाका अन्वय और व्यतिरेक बनना सर्वथा असिद्ध है और इसलिये व्यापकानुपलम्भ पक्षका बाधक सिद्ध ही है । इस तरह प्रकृत पक्ष अनुमानसे बाधित होने और हेतु कालात्ययापदिष्ट होनेसे 'शरीरादिक बुद्धिमान निमित्तकारणजन्य हैं' यह सिद्ध नहीं होता जिससे कि सर्वज्ञ—ईश्वर अनुपायमिद्ध, अनादिऔर कर्मोंसे सदा अस्पृष्ट सिद्ध होनेके । इसलिये ठीक कहा गया है कि 'अनुपाय मिद्ध ईश्वर किसी प्रकारमें भी सिद्ध नहीं होता ।'

§ ६९. शब्दा—(अगली कारिकाकी उत्थानिका) 'मोक्षमार्गका उपदेश अनादि सर्वज्ञके बिना नहीं बन सकता है क्योंकि उपायपूर्वक (तपश्चर्यादिद्वारा) जो सर्वज्ञ सिद्ध होगा वह अवस्थित नहीं रह सकेगा—तुरन्त निर्वाणका प्राप्त हो जायगा और इसलिये उसमें मोक्षमार्गका प्रणयन सम्भव नहीं है । और यदि उसका अवस्थान माना जायगा तो उसे तत्त्वज्ञान उत्पन्न होजानेपर भी तुरन्त मोक्ष न होनेसे साक्षात् तत्त्वज्ञान मोक्षका कारण सिद्ध नहीं होसकेगा, क्योंकि उसके होनेपर भी मोक्ष नहीं हुआ । और अगर तत्त्वज्ञानको प्राप्त करनेसे पहले मोक्षमार्गका प्रणयन माना जाय तो उसका वह उपदेश प्रमाण नहीं

प्रामाण्यायोगात्, आत्मवज्रवचनान्^१, रथ्यापुरुषवचनवत् । नापि प्रादुर्भूतसाक्षात्तत्त्वज्ञानस्यापि परम-
वेराग्योत्पत्तेः पूर्वमवस्थानसम्भवान्मोक्षमार्गप्रणीतिर्युक्तता, साक्षात्सकलतत्त्वज्ञानस्यैव परमवेराग्य-
स्वभावत्वात् । एतेन सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यप्रकर्षपर्यन्तप्राप्ता निश्चेदसमिति वदतोऽपि न मोक्षमार्ग-
प्रणयनमिदिरिति प्रतिपादितं बोद्धव्यम्, - तदेतज्ज्ञानोत्पत्तौ ज्ञायात्मसम्यग्दर्शनस्य ज्ञायात्मचारित्र्यस्य
च परमप्रकर्षपरिप्राप्तस्य सद्भावात् सम्यग्दर्शनादित्रयप्रकर्षपर्यन्तप्राप्ता परममुक्तिप्रसङ्गादवस्थानायोगा-
न्मोक्षमार्गोपदेशसम्भवात् । तदाऽप्यवस्थाने सर्वज्ञस्य न तावन्मात्रकारणत्वं मोक्षस्य स्यात् तद्भाव-
भावित्वाभावादेव ज्ञानमात्रवदिति^२ तन्मतमप्यन्वष्टु विचारयन्नाह—

[अनादिसर्वज्ञस्य मोक्षमार्गप्रणयनमसम्भवीति प्रतिपादनम्]

प्रसीतिर्मोक्षमार्गस्य न विनाऽनादिसिद्धतः ।

सर्वज्ञादिति तत्सिद्धिने परीक्षासहा, स हि ॥१०॥

प्रणेतो मोक्षमार्गस्य नाशरीरोऽन्यमुक्तवत् ।

शरीरस्तु नाकर्मा सम्भवत्यज्ञं जन्तुवत् ॥ ११ ॥

हो सकता। कारण, पागलके वचनकी तरह वह अतत्त्वज्ञका वचन है। यदि कहा जाय कि 'साक्षात् तत्त्वज्ञान उत्पन्न होनेके बाद और उत्कृष्ट वैराग्य (चारित्र्य) की उत्पत्तिके पहले अवस्थान सम्भव है और इसलिये उस समय मोक्षमार्गका प्रणयन युक्तिसंगत है, तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि सम्पूर्ण तत्त्वोंका जो साक्षात् ज्ञान है वह उत्कृष्ट वैराग्य स्वरूप है। उसी कथनसे 'सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य' इन तीनोंके अत्यन्त प्रकर्षताको प्राप्त होजानेपर मोक्ष होता है' ऐसा प्रतिपादन करनेवालोंके यहा भी मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बन सकता है, यह कथन समझ लेना चाहिये क्योंकि केवल-ज्ञानके उत्पन्न होजानेपर ज्ञायात्मसम्यक्दर्शन और ज्ञायात्मसम्यक्चारित्र्य भी अत्यन्त उन्नतावस्थाको प्राप्त हो जाते हैं और इसलिये इन तीनोंके परम-प्रकर्षको प्राप्त होजानेपर परम-मुक्तिका प्रसंग आने और सर्वज्ञका अवस्थान न हो सकनेसे मोक्षमार्गोपदेश सम्भव नहीं है। फिर भी उसका अवस्थान माने तो वे ही मोक्षका कारण सिद्ध नहीं होते, क्यों-कि उन (सम्यग्दर्शनादि तीनों) के होनेपर भी मोक्ष नहीं होता, जैसे ज्ञानमात्र मोक्षका कारण नहीं है ?

इस शङ्काको दुहराते हये उसका समाधान आचार्य अगली कारिकाद्वारा करते हैं—

मोक्षमार्गका उपदेश अनादिसिद्ध सर्वज्ञके विना नहीं बन सकता है, अतः अनादिसिद्ध सर्वज्ञकी सिद्धि सुतरा हो जाती है, परन्तु यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि परीक्षा करनेपर अनादिसिद्ध सर्वज्ञ सिद्ध नहीं होता। हम पृष्ठते हैं कि वह शरीरी—शरीरवान है अथवा अशरीरी—शरीररहित ? यदि शरीररहित है तो वह अन्य मुक्त

१ द 'अतत्त्वज्ञानवचनत्वात्' । २ मु 'बोद्ध' । ३ द 'त्यन्य'

§ ७०. यस्मादनादिमिद्धत्वसर्वज्ञानमोक्षमार्गप्रणीतिः सादिमर्वज्ञानमोक्षमार्गप्रणयनासम्भव-
भयादभ्यनुज्ञायते । सोऽशरीरो वा स्यात्सशरीरो वा, गत्यन्तराभावात् । न तावदशरीरो मोक्षमार्गस्य
प्रणेता सम्भवति, तदन्यमुक्त्वद्वाक्प्रवृत्तेरयोगात् । नापि सशरीरः, सकर्मकत्वप्रसङ्गादज^१प्राणवत् ।
ततो नानादिमिद्धस्य सर्वज्ञस्य मोक्षमार्गप्रणीतिः परीक्षां सहते यतोऽर्था व्यवस्थाप्यते ।

§ ७१ ननु चाशरीरत्वमशरीरत्वयोर्मोक्षप्रणीतिः प्रत्यनङ्गत्वात्तत्त्वज्ञानेच्छाप्रयत्ननिमित्तत्वा-
त्तस्याः कार्यादिकार्योत्पादनवत्, तन्मात्रनिबन्धनत्वोपलब्धे कार्यात्पादनस्य^२ । तथा हि—कुम्भकारः
कुम्भादिकार्यं कुर्वन्न सशरीरत्वेन कुर्वति, सर्वस्य मशरीरस्य कुर्विन्दादिरपि कुम्भादिकरणप्रसङ्गात् ।
नाप्यशरीरत्वेन कश्चित्कुम्भादिकार्यं कुरुते, मुक्तस्य तत्करणप्रसङ्गात् । किं तर्हि ? कार्यात्पादनज्ञाने-
च्छाप्रयत्नैः कुम्भकारः कुम्भादिकार्यं कुर्वदुपलभ्यते तदन्यतमापायेऽपि तदनुपपत्तेः । जानापाये

जीवोंकी तरह मोक्षमार्गका प्रणेता नहीं हो सकता । सशरीरी—देहधारी भी अज्ञ प्राणियों-
की तरह कर्मरहित होनेसे मोक्षमार्गका प्रणेता सम्भव नहीं है ।

इसी बातको आचार्य महोदय अपनी टीकाद्वारा स्पष्ट करते हैं—

§ ७०. चकि अनादिमिद्ध सर्वज्ञसे मोक्षमार्गका प्रणयन स्वीकार किया जाता है,
क्योंकि सादिमर्वज्ञसे मोक्षमार्गका प्रणयन सम्भव नहीं है । इसपर हमारा प्रश्न है कि
वह मोक्षमार्गका प्रणयन करनेवाला अनादिमिद्ध सर्वज्ञ देहरहित है अथवा देहधारी ?
अन्य विकल्प सम्भव नहीं है । देहरहित तो मोक्षमार्गका प्रणेता सम्भव नहीं है, जैसे दूस-
रे मुक्त जीव, क्योंकि देहके बिना वचनका व्यापार नहीं हो सकता है । और न देहधारी
भी मोक्षमार्गका प्रणेता हो सकता है क्योंकि उसे देहधारी माननेपर कर्मवान् होनेका
प्रसङ्ग आवगा, जैसे दूसरे संसारी प्राणी । अतः अनादिमिद्ध सर्वज्ञके मोक्षमार्गका प्रणयन
परीक्षाको नहीं सहता है जिससे कि उसे व्यवस्थापित किया जाय । अर्थात् जब वह
परीक्षाकी कसौटीपर स्थित नहीं होता तब उसकी व्यवस्था—मिद्धि कैसे हो सकती है ?
अर्थात् नहीं हो सकती ।

§ ७१ शङ्का—देहरहितपना और देहमहितपना ये दोनों मोक्षमार्गके प्रणयनमें
कारण नहीं है, उसमें तो तत्त्वज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये तीन निमित्तकारण हैं,
जैसे शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति उक्त तीनोंके निमित्तसे होती है, किसी एकमात्रसे शरीरा-
दिक कार्यकी उत्पत्ति उपलब्ध नहीं होती । तात्पर्य यह कि कुम्हार घटादिक कार्यको
करता है तो वह मशरीरी होनेसे नहीं करता, अन्यथा सभी देहधारी जुलाहा आदिक
भी घटादि कार्यके करनेवाले हो जायेंगे । और न वह अशरीरीपनेसे घटादिक कार्यको
करता है नहीं तो मुक्त जीव भी घटादिकके करनेवाले माने जायेंगे । तो फिर वह किस
तरह घटादिक कार्यको बनाता है ? इसका उत्तर यह है कि वह कार्यके उत्पादक ज्ञान,
इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंके द्वारा घटादिक कार्यको बनाता हुआ उपलब्ध होता है ।
अगर उनमेंसे एक भी न हो तो घटादिक कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता । किसीको इच्छा

१ द 'त्यन्य' । २ द 'न तन्मात्रनिबन्धनत्वोपलब्धिः कार्यात्पादस्य' ।

कस्यचिदिच्छतोऽपि कार्योत्पादनादर्शनात् । कार्योत्पादनेच्छाऽप्राये च ज्ञानवतोऽपि तदनुपपत्तेः । तत्र प्रयत्नाप्राये च कार्योत्पादनज्ञानेच्छावतोऽपि तदसम्भवात् । ज्ञानादित्रयसङ्गावे च कार्योत्पत्तिदर्शनात् तत्त्वज्ञानेच्छाप्रयत्ननिबन्धनमेव कार्यकरणमनुमन्तव्यम् । तदस्ति च महेश्वरे^१ ज्ञानेच्छाप्रयत्नत्रयम्, ततोऽसौ मोक्षमार्गप्रणयन कार्यादिकार्यवत् करोत्येव विरोधाभावादिति कश्चित्, सोऽपि न युक्त्वादी; विचारासहत्वान्, सदा कर्मभिरस्पृष्टस्य क्वचिदिच्छाप्रयत्नयोरयोगात् । तदाह—

[अकर्मणः महेश्वरस्तेच्छाप्रयत्नशक्त्योरभावप्रतिपादनम्]

न चेच्छाशक्तिरीशस्य कर्माभावेऽपि युज्यते ।

तदिच्छा वाऽनभिव्यक्ता क्रियाहेतुः कुतोऽज्ञवत् ॥१२॥

§ ७२. न हि कुम्भकारस्येच्छाप्रयत्नो कुम्भाद्युत्पत्तौ नि कर्मणः प्रतीतौ, सकर्मण एव तस्य तत्प्रसिद्धौ । यदि पुनः यस्मादिति कुम्भकारस्य कर्मनिमित्तेच्छा मिद्धा सदायुक्तस्य तु कर्माभावेऽपी-

रहनेपर भी ज्ञानके अभावमे कार्यकी उत्पत्ति दृष्टिगोचर नहीं होती और ज्ञान होते हुए भी कार्यके उत्पन्न करनेकी इच्छा न होनेपर कार्य नहीं होता और ज्ञान तथा इच्छा दोनों भी हों लेकिन प्रयत्न न हो तो भी कार्यकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है । किन्तु ज्ञानादि तीनोंके होनेपर कार्यकी उत्पत्ति देखी जाता है । अतः कार्यका होना तत्त्वज्ञान, इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंके निमित्तसे ही मानना चाहिये । और ये तीनों ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न महेश्वरमे विद्यमान है । अतः वह शरीरादि कार्यकी तरह मोक्षमार्गका प्रणयन भी अवश्य करता है क्योंकि उसमे काइ विरोध नहीं है ?

समाधान—यह कथन भी युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि वह विचारमह नहीं है अर्थात् विचार करनेपर खण्डित होजाता है । कारण, जो सदा कर्मोमे अस्पृष्ट (रहित) है उसके इच्छा और प्रयत्न असम्भव है—अर्थात् नहीं हो सकते हैं । इसी बातकी आचार्य महोदय आगे कहते हैं—

‘ईश्वरके कर्मके अभावमे इच्छाशक्तिको मानना युक्त नहीं है । कारण, वह इच्छा अभिव्यक्त तो बनती नहीं, क्योंकि उसके अभिव्यक्ति करनेवाला कोई कर्मादि नहीं है । और यदि अनभिव्यक्त है तो वह अज्ञ प्राणीकी तरह कार्योत्पत्तिमे कारण कैसे हो सकती है ? अर्थात् नहीं हो सकती ।

§ ७२. यथायत्न घटादिकके बनानेमे कुम्हारके जो इच्छा और प्रयत्न हैं वे उसके कर्मके बिना प्रतीत नहीं होते, कर्मरहित कुम्हारके ही वे प्रतीत होते हैं । यदि कहे कि, कुम्हार संसारी है और इसलिए उसके ता कर्मानमित्तक इच्छा है, किन्तु ईश्वर सदायुक्त है—वह संसारी नहीं है इसलिए उसके कर्मके बिना भी इच्छाशक्ति सम्भव है । हाँ, जो

च्छाशक्तिः सम्भवति, 'सोपायमुक्तयेच्छाऽपायात् । न च' ^१ 'तद्वर्द्धाश्वरस्य' ^२ 'तदसम्भव इति मतम्; तदा सा महेश्वरेच्छाशक्तिरभिव्यक्ताऽनभिव्यक्ता वा ? न तावदभिव्यक्ता, ^३ 'तदभिव्यक्तभावात् । तज्ज्ञानमेव' तदभिव्यक्तमिति चेत्, न, तस्य ^४ 'शश्वत्स' ^५ 'ज्ञावादीश्वरस्य सदेच्छाभिव्यक्तिप्रसङ्गात् । न चैवम्, तस्याः ^६ 'कादाचित्कत्वात्' । अन्यथा ^७ "वर्षशतान्ते वर्षशतान्ते महेश्वरेच्छोत्पद्यते"[] इति सिद्धान्तविरोधात् । यदि पुनस्तन्वाद्युपभोक्तृप्राणिगणाऽदृष्टं तदभिव्यक्तमिति मतिः, तदा तददृष्टमीश्वरेच्छानिमित्तकमन्यनिमित्तकं वा ? प्रथमपक्षे परस्पराश्रयदोषः, सत्यामीश्वरेच्छाभिव्यक्ता प्राणिनामदृष्टं सति च तददृष्टे महेश्वरेच्छाभिव्यक्तिरिति ।

१ ७३. स्यान्मतम्—प्राणिनामदृष्टं पूर्वैश्वरेच्छानिमित्तकं ^८ 'तदभिव्यक्तिश्च तत्पूर्वप्राण्यदृष्टनिमित्तात्तदापि तददृष्टं पूर्वैश्वरेच्छानिमित्तकमित्यनादिरिय कार्यकारणभावेन प्राणिगणादृष्टेश्वरेच्छाभिव्यक्तयोः

उपायसे मुक्त होते हैं उनके इच्छाका अभाव है, न कि उनकी तरह ईश्वरके उस इच्छाका अभाव सम्भवित है, तो हम पूछते हैं कि वह महेश्वरकी इच्छाशक्ति अभिव्यक्त (प्रकट) है या अनाभिव्यक्त (अप्रकट) ? अभिव्यक्त तो वह बन नहीं सकती; क्योंकि उसे अभिव्यक्त करनेवाला नहीं है। महेश्वरका जो ज्ञान है वही उसका अभिव्यक्त है, यह कहे तो वह ठीक नहीं, क्योंकि महेश्वरका ज्ञान सदैव विद्यमान रहनेसे उसकी इच्छा भी सदैव अभिव्यक्त रहेगी, लेकिन ऐसा नहीं है—महेश्वरकी इच्छा सदैव अभिव्यक्त स्वीकार नहीं की गई है क्योंकि वह जब कभी होती है। अन्यथा "सौ-सौ वर्षके अन्तमें महेश्वरकी इच्छा उत्पन्न होती है" इस सिद्धान्तका विरोध आएगा।

यदि शरीरादिकको भोगनेवाले प्राणियोंका अदृष्ट (पुण्य और पाप) उस इच्छाका अभिव्यक्त है, यह माने तो वह अदृष्ट किससे उत्पन्न होता है ? ईश्वरकी इच्छास्वयं निमित्तकारणसे अथवा किसी अन्य निमित्तकारणसे ? पहले पक्षमें अन्योन्याश्रय दोष है। वह इस प्रकारसे है—जब महेश्वरकी इच्छाकी अभिव्यक्ति हो जाय तब प्राणियोंका अदृष्ट उत्पन्न हो और जब प्राणियोंका अदृष्ट उत्पन्न हो जाय तब महेश्वरकी इच्छाकी अभिव्यक्ति हो, इस तरह दोनों एक-दूसरेके आश्रित होनेसे किसी एककी भी सिद्धि नहीं हो सकेगी।

१ ७३. शङ्का—प्राणियोंका अदृष्ट पूर्व ईश्वरेच्छासे उत्पन्न होता है और उस ईश्वरेच्छाकी अभिव्यक्ति उससे पूर्ववर्ती प्राणियोंके अदृष्टसे होती है तथा वह भी अदृष्ट पूर्व ईश्वरेच्छासे उत्पन्न होता है, इस प्रकार प्राणियोंके अदृष्ट और ईश्वर-

१ सोपायमुक्तवत् । २ इच्छाया अभावः । ३ महेश्वरज्ञानस्य । ४ ईश्वरेच्छाया । ५ अनिव्यक्तत्वात् । ६ कादाचित्कत्वाभावे ।

१ द 'निमुक्तस्य' । २ द 'च' नास्ति । ३ द 'अभि' । ४ द स 'ज्ञानमेव' । ५ द 'ज्ञावा' । ६ द 'मित्तम्' ।

सन्ततिस्ततो न परस्पराश्रयो दोषो^१ श्रीजाङ्गुरसन्ततिविदिति, तदनुपपन्नम्; एकानेकप्राण्यदृष्टनिमित्तत्व-
विकल्पद्वयानतिश्रमात् । सा हींश्चरेच्छाभिव्यक्तिर्यद्येकप्राण्यदृष्टनिमित्ता तदा तद्भोग्यकायादिकार्योत्पत्ता-
वेव निमित्तं स्यात् न सकलप्राण्युपभोग्यकायादिकार्योत्पत्तौ, तथा च सकृदनेकप्राण्युपभोग्यकायादि-
कार्योपलब्धिर्न स्यात् । यदि पुनरनेकप्राण्यदृष्टनिमित्ता तदा तस्या^१ नानास्वभावप्रसङ्गः, नानाकाया-
दिकार्यकरणात् । न ह्येकप्राण्युपभोग्यकायादिनिमित्तो नैकेन स्वभावेनेश्चरेच्छाऽभिव्यक्ता नानाप्राण्युप-
भोग्यकायादिकार्यकरणसमर्था, अतिप्रसङ्गात् । यदि पुनस्तदृश एवैकस्वभावो नानाप्राण्यदृष्टनिमित्तो
येन नानाप्राण्युपभोग्यकायादिकार्याणां नानाप्रकाराणामीश्वरेच्छा निमित्तकारणं भवतीति मतम्,
तदा न किञ्चिदनेकस्वभाव वस्तु पिद्व्येत् । विचित्रकार्यकरणैकस्वभावादिव भावाद्विचित्रकार्योत्पत्तिघट-
नात् । तथा च घटादिरपि न्यग्मगन्धस्पर्शाद्यनेकस्वभावाभावेऽपि रूपादिज्ञानमनेकं कार्यं कुर्वीत ।
शक्यं हि वक्तुं तादृशैकस्वभावो घटादयेन चक्षुराद्यनेकसामग्रीमिश्रिधानादनेकरूपादिज्ञानजनन-
मित्तं भवेदिति कुतः पदार्थनानात्वव्यवस्था ? प्रत्ययनानात्वस्यापि पदार्थैकत्वेऽपि भावाविरोधात् ।

रेच्छाकी अभिव्यक्तिकी कार्यकारणभावरूप अनादि सन्तति—परम्परा है, जैसे बीज
और अङ्कुरकी परम्परा । अतः उपयुक्त अन्योन्याश्रय दोष नहीं है ?

समाधान—यह भी युक्ति-युक्त नहीं है क्योंकि उसमें दो विकल्प पैदा होते हैं—
वह महेश्वरेच्छा एक प्राणीके अदृष्टसे अभिव्यक्त होती है या अनेक प्राणियोंके
अदृष्टसे ? यदि वह महेश्वरेच्छा एक प्राणीके अदृष्टसे अभिव्यक्त होती है तो उस
प्राणीके भोगनेमें आनेवाले शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें ही वह महेश्वरेच्छा कारण
हो सकेगी, समस्त प्राणियोंके उपभोगमें आनेवाले शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें नहीं,
और ऐसी हालतमें एक-आध अनेक प्राणियोंके उपभोग-योग्य शरीरादिक कार्योंकी उत्प-
लब्धि नहीं हो सकेगी । अगर वह महेश्वरेच्छा अनेक प्राणियोंके अदृष्टसे अभिव्यक्त
होती है तो उसे नानास्वभाव मानना पड़ेगा । क्योंकि उसके द्वारा नानाशरीरादिक
कार्य किये जाते हैं । प्रकट है कि एक प्राणीके उपभोगमें आनेवाले शरीरादिकोंमें
कारणीभूत एकस्वभावमें अभिव्यक्त हुई ईश्वरेच्छा नानाप्राणियोंके उपभोगमें आने-
वाले शरीरादिक कार्योंके करनेमें समर्थ नहीं है, अन्यथा अतिप्रसंग दोष आयेगा अथवा
कोई नियमित व्यवस्था नहीं बन सकेगी । यदि कहा जाय कि वैसा एक स्वभाव नाना
प्राणियोंके अदृष्टसे ईश्वरेच्छाके होता है जिसमें ईश्वरेच्छा नाना प्राणियोंके उपभोगमें
आनेवाले नाना प्रकारके शरीरादिक कार्योंमें निमित्तकारण हो जाती है ना फिर कोई
भी वस्तु अनेकस्वभाववाली मिश्र नहीं हो सकेगी, अनेक प्रकारके कार्योंको करनेवाले
एकस्वभाववान् पदार्थमें ही अनेक तरहके कार्य उत्पन्न हो जायेंगे । और इसीलिये
घटादिक भी रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि अनेक स्वाभावोंके बिना भी रूपादिक
अनेक ज्ञानोंको उत्पन्न कर देंगे । हम कह सकते हैं कि ‘घटादिकोंके वैसा एक
स्वभाव है जिसमें वे चक्षुरिन्द्रिय आदि सामग्री मिलनेमें अनेक रूपादिज्ञानोंको उत्पन्न
करनेमें निमित्तकारण हो जाते हैं ।’ इस तरह नाता पदार्थ कैसे व्यवस्थित हो सकेगा ?

१ ईश्वरेच्छाया ।

१ मु ‘परस्पराश्रयदोषो’ ।

न हि द्रव्यमेकं पदार्थो^१ नानागुणादिप्रत्ययविशेषजननेकस्वभावो विरुद्ध्यते । यदि पुन प्रत्ययविशेषादिकार्यभेदाद्द्रव्यगुणादिपदार्थनानात्वं व्यवस्थाप्यत तदा महेश्वरेच्छाया सकृदनेकप्राण्युपभोग-योग्यकायादिकार्यनानात्वान्नानास्वभावत्वं कथमिव न सिद्ध्येत् ।

९७४ यदि पुनरीश्वरेच्छाया नानामहकारिण एव नानास्वभावा, ^१तद्ध्यतिरेकेण भाव-
स्य^२ स्वभावा^३योगादिति मतम्, तदा स्वभावनद्वतोभेदैकान्ताभ्युपगमः^४ स्यात् । तस्मिन्च स्वभाव-
न[द्व]िज्ञाविरोधः^५ महाविन्ध्यवदापनीपद्येत । प्रत्यामत्तिविशेषाद्वैतमिति चेत्, कः पुनरसौ प्रत्यामत्ति-
विशेषः ? समवायिनां सहकारिणां समवायोऽसमवायिनां कार्यकार्यसमवायः^६ कार्यकारणैकार्थसम-

अर्थात् नहीं हो सकते हैं । तात्पर्य यह कि यदि उपर्युक्त प्रकारसे स्वभाववाद स्वीकार किया जाय तो पदार्थ नाना नहीं बन सकेंगे, नाना स्वभावोंमें युक्त एक ही पदार्थ मानना पर्याप्त है । जो नाना प्रत्यय होते हैं वे एक पदार्थके मानने में भी अविरोध है—बन जाते हैं । नि सन्देह गुणकर्मादि अनेक प्रत्ययविशेषोंको उत्पन्न करनेवाले एक-स्वभावमें युक्त एक द्रव्यपदार्थ माना जा सकता है और उसमें कोई विरोध नहीं आ सकता । यदि प्रत्ययविशेष आदि कार्योंके भेदमें द्रव्य, गुणादिक पदार्थोंको नाना सिद्ध करे तो एक-साथ अनेक जीवोंके उपभोगमें आनेवाले शरीरादिक कार्योंके भी नाना होनेसे महेश्वरकी इच्छा भी नानास्वभाववाली क्यों सिद्ध न हो जायगी ? अपितु हो जायगी ।

९७४ अगर यह कि 'ईश्वरेच्छाके नाना सहकारी हैं वे ती उसके नाना स्वभाव हैं उनके अतिरिक्त पदार्थका और कोई स्वभाव नहीं है, तो स्वभाव और स्वभाववान्में सर्वथा भेद स्वीकार पर लिया जान पड़ता है और उनके स्वीकार करनेपर उनमें स्वभाव और स्वभाववानका व्यवहार नहीं बन सकेगा, जैसे मद्याचल और विन्ध्याचलमें स्वभाव और स्वभाववानका व्यवहार नहीं है ।

नैशेषिक—जात यह है कि महेश्वरेच्छा और सहकारियोंमें सम्बन्ध-विशेष है । जात उसमें उनमें स्वभाव और स्वभाववानका व्यवहार बन जायगा, किन्तु मद्याचल एवं विन्ध्याचलमें वह सम्बन्धविशेष नहीं है, इसलिये उत्तमे स्वभाव और स्वभाव-वानका व्यवहार नहीं माना जाता ?

जेन—अच्छा तो यह बतलाये, वह सम्बन्धविशेष कौन-सा है ?

नैशेषिक—सुनिये, हम बतलाते हैं—महेश्वरेच्छाके जो सहकारी कारण हैं वे तीन प्रकारके हैं—१ समवायिकारण, २ असमवायिकारण, और ३ निमित्तकारण । इनमें जो समवायिकारणरूप सहकारी कारण हैं उसका तो महेश्वरेच्छाके साथ समवायसम्बन्ध

१ रुदकारिव्यतिरेकण । २ पदार्थस्य । ३ नानास्वभावायोगात् । ४ स्वभाव-स्वभाववदभाव-विरोधः । ५ कार्येण सह एकस्मिन्नर्थे समवायः कार्यकार्यसमवायः, यथा कार्येण पटेन सह तन्तुसंयोगस्य तन्तुपु समवायः, यथा वा कार्येण घटेन सह कणालयद्रव्यसंयोगस्य कणालयद्रव्ये समवायः ।

१ द 'निकपदार्थो' । २ द 'भ्युपगतः' । ३ मु 'तर्हि' पाठो नास्ति ।

वायो^१ वा निमित्तकारणानां तु कार्योत्पत्ताद्यपेक्षा कर्तृसमवायिनी कर्मसमवायिनी चापेक्षमाणाता प्रत्यामत्तिरिति चेत्, 'तर्हीश्वरो द्विकालाकाशादीनि च सर्वकार्याणामुत्पादकारणस्वभावत्वं प्रतिपद्येरन्, तस्य तेषां च तदुत्पत्तौ निमित्तकारणत्वात् । तथा सकलप्राण्यदृष्टानां कायादिकार्य-समवाय्यसमवायिकारणानां^२ च महेश्वरस्वभावत्वं दुर्निवारम्, कायादिकार्योत्पत्तौ तत्सहकारित्व-सिद्धेरिति सर्वमसमञ्जसमासज्येत, नानास्वभावैकेश्वरत्वसिद्धे । तथा च परमब्रह्मेश्वर इति नाममात्रं भिद्येत्, परमब्रह्मण एवैकस्य नानास्वभावस्य व्यवस्थिते ।

है क्योंकि महेश्वरेच्छा गुण है और महेश्वर गुणी है और गुण गुणीमें समवाय सम्बन्ध होता है । और जो असमवायिकारणरूप सहकारीकारण हैं उनका महेश्वरेच्छाके साथ १ कार्यकारणसमवाय और २ कार्यकारणैकार्यसमवाय सम्बन्ध है । तथा जो निमित्तकारणरूप सहकारीकारण हैं उनका उसके साथ कार्यकी उत्पत्तिमें निमित्त-कारणोंकी कर्तृसमवायिनी (कर्तामें समवायसम्बन्धमें रहनेवाली अपेक्षा और कर्मसमवायिनी (कर्ममें समवायमें रहनेवाली) अपेक्षारूप सम्बन्ध है और इसलिये महेश्वरेच्छा तथा सहकारियोंमें भेद होते हुए भी उक्त सम्बन्धोंमें स्वभाव और स्वभावान्ताका व्यवहार बन जाता है ।

जैन—इस तरह तो ईश्वर, दिशा, काल और आकाशादिक भी सभी कार्योंके स्वभाव हो जायेंगे, क्योंकि ईश्वर और दिगादिक उन सभी कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्त-कारण पड़ते हैं । इसके अलावा, समस्त प्राणियोंके अदृष्ट और शरीरादिकार्योंके समस्त समवाय एवं असमवायिकारण महेश्वरके स्वभाव हो जायेंगे, क्योंकि वे सब भी शरीरा-दिकार्योंकी उत्पत्तिमें महेश्वरेच्छा अथवा महेश्वरके सहकारीकारण हैं और इस तरह सब अव्यवस्थित (गद्-बद्) हो जायगा । कारण, नानास्वभावोंवाला एक ईश्वरतत्त्व ही मिट्ट होगा । तात्पर्य यह कि जो विभिन्न स्वभावोंको लिये हुए विभिन्न पदार्थ उपल-ब्ध होगे हैं वे कोई भी नहीं बन सकेंगे और ऐसी दशामें वेदान्तियोंके परमब्रह्म और आपके ईश्वरमें नाममात्रका भेद रहेगा, क्योंकि वेदान्ती भी नानास्वभावोंमें युक्त एक परमब्रह्मकी ही मिट्टि करते हैं ।

१ कायकारणेन सह एकस्मिन्नर्थे समवाय कायकारणैकार्यसमवाय, यथा कायस्य षट्स्थान्य कारणं पटः तेन सह तन्तुरूपस्य तन्तुप समवाय । यथा वा, कार्यस्य षट्स्थान्य कारणं षट् तेन (षट्पुन) सह कपालरूपस्य कपालयोः समवाय । २ यस्मिन् समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम्, यथा यत् प्रति तन्त्रव, षट् प्रति वा काले । तथा कार्येण कारणेन वा सह एकस्मिन्नर्थे समवेतं सत् यत्कार्य-मुत्पद्यते तदसमवायिकारणम्, यथा तन्तुसंयोगः पटस्य, तन्तुरूपं पटस्य वा । कपालद्वयसंयोगो वा षट्स्य, कपालरूपं षट्स्थान्य चासमवायिकारणम् । कार्यैकार्यप्रत्यासत्त्या कारणैकार्यप्रत्यासत्त्या चा-समवायिकारणं द्विधा भवतीति भावः । एतदुभयकारणभिन्नं यकारणं तन्निमित्तकारणम्, यथा पटस्य तुरीयेर्माद, षट्स्य च दण्डज्जादिकमिति ।

१ मु 'तर्हि' नास्ति ।

§ ७१. स्यान्मतम्—कथमेकं ब्रह्म नानास्वभावयोगि भावान्तरभावे भवेत्, भावान्तराणामेव प्रत्यासत्तिविशिष्टानां स्वभावत्वात् ? इति, तदप्यपेक्षलम्, भावान्तराणां स्वभावत्वे कस्यचिदेकेन स्वभावेन प्रत्यासत्तिविशेषेण प्रतिजायमाने नानात्वविरोधात् । प्रत्यासत्तिविशेषणानास्वभावैस्तेषां स्वभावत्वान्नानात्वे तेऽपि प्रत्यासत्तिविशेषा स्वभावात्तद्वतोऽपरैः प्रत्यासत्तिविशेषाण्यै स्वभावैर्भवेयुरित्यनवस्थाप्रसङ्गात् । सुदूरमपि गत्वा स्वभावदत्त स्वभावानां स्वभावान्तरनिरपेक्षत्वे प्रथमेऽपि स्वभावा स्वभावान्तरनिरपेक्षा प्रसज्येरन् । तथा च सर्वे सर्वस्य स्वभावा इति स्वभावसङ्कर^१प्रसङ्गः । ^२तं परिजिहीर्षता^३ न स्वभावतद्वतोभेदैकान्तोऽभ्युपगन्तव्यः । तदभेदैकान्ते च स्वभावानां तद्वति सर्वात्मनाऽनुप्रवेशात्तदेवं तत्त्व परमब्रह्म निगद्यमानं न प्रमाणविरुद्धं स्यात् । तदप्यनिच्छता स्वभावतद्वतो कथञ्चित्तादात्म्यमेवित्यम् । तथा चेश्वरेच्छाया नानास्वभावा कथञ्चित्तादात्म्यमनुभवन्तोऽनेकान्तागमिकार्माश्वरेच्छा साधयेयुः । तामप्यनिच्छतेकस्वभावेश्वरेच्छा प्रति-

§ ७५. वेशोपक—वेदान्तियोके यहाँ ब्रह्ममें अतिरिक्त कोई पदार्थान्तर—दूसरा पदार्थ ही नहीं है, अतएव एक परमब्रह्म नानास्वभावोपे युक्त कैसे हो सकता है, क्योंकि सम्बन्धविशेषमें सम्बद्ध पदार्थान्तरको ही हनना यहाँ स्वभाव कहा गया है ?

जैन—यह भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि पदार्थान्तरको आप किसीका स्वभाव सम्बन्धविशेषरूप एक स्वभावसे स्वीकार करेंगे और उस हालतमें पदार्थान्तरमें नानापना नहीं रहेगा—वे सब एक होजायेंगे ।

वेशोपक—अनेकसम्बन्धविशेषरूप नानास्वभावोंमें पदार्थान्तर स्वभाव हैं और इसलिये उनमें नानापना बन जाता है उसमें कोई विरोध नहीं है ।

जैन—तो फिर वे सम्बन्धविशेषरूप स्वभाव अन्य सम्बन्धविशेषरूप स्वभावों । अपने स्वभाववानमें स्वभाव कहे जायेंगे और इस तरह अनवस्थादाप आयेंगा । बहुत दूर जाकर भी यदि उस स्वभाववालेके स्वभावोंको अन्यस्वभावोंकी अपेक्षाक विना माने तो पहले स्वभावोंको भी अन्यस्वभावोंकी अपेक्षासे रहित मानना चाहिये और ऐसी दशामें सब सभीके स्वभाव बन जायेंगे, उस प्रकार स्वभावोंका सांकर्य हो जायगा । तात्पर्य यह कि जिस किसीके स्वभाव जिस किसीके हो जायेंगे, अतएव इस दोषको यदि दूर करना चाहते हैं तो स्वभाव और स्वभाववानमें सर्वथा भेद स्वीकार नहीं करना चाहिये । और यदि उनमें सर्वथा अभेद माने तो स्वभाव स्वभाववानमें प्राविष्ट होजानेमें वही एक 'ब्रह्म' नामका तत्त्व सिद्ध होगा, ऐसा कहनेमें प्रमाणमें कुछ विरोध भी नहीं आता । और अगर सर्वथा अभेद भी नहीं मानना चाहते हैं तो स्वभाव और स्वभाववानमें कथञ्चित् तादात्म्य (भेदाभेद) मानिये । और उस दशामें ईश्वरेच्छाके स्वीकृत नाना स्वभावोंका उसके साथ जब तादात्म्य होगा तो वे स्वभाव ईश्वरेच्छाको अनेका-

पत्तव्या । सा चेदेन प्राण्यदृष्टेनाभिव्यक्ता तदेकप्राण्युपभोगयोग्यमेव कायादिकार्यं कुर्यात् । ततो न सकृदनेककायादिकार्योत्पत्तिरिति न प्राण्यदृष्टनिमित्तेश्वरेच्छाऽभिव्यक्तिः सिद्ध्येत् । एतेन पदार्थान्तरनिमित्ताऽपीश्वरेच्छाऽभिव्यक्तिरपास्ता ।

६७. १ म्यान्मतम्—महेश्वरेच्छाऽनभिव्यक्तत्वे कार्यजन्मनि निमित्तम्, कर्मनिबन्धनाया एवेच्छायाः क्वचिदभिव्यक्ताया निमित्तत्वदर्शनात्, तदिच्छायाः कर्मनिमित्तत्वाभावादिति मतम्, तदप्रसङ्गद्वयम्, कस्याश्चिदिच्छाया सर्वथाऽनभिव्यक्तायाः क्वचिन्कार्यं क्रियाहेतुत्वामिद्वेरेज्जन्तुवत् । कर्माभावे चेच्छायाः सर्वथाऽनुपपत्तेः । तथा हि—विवादाध्यासितः पुरुषविशेषो नेच्छावान् नि कर्मत्वात्, यो यो नि कर्मा स स नेच्छावान्, यथा मुक्तात्मा, नि कर्मा चायम्, तस्मान्नेच्छावानिति नेश्वरस्येच्छासम्भवः । तदभावे च न प्रयत्नः स्यात्, तस्येच्छापूर्वकत्वात् तदभावे भावविरोधादिति ।

नात्मात्मक मिद्ध कर्तव्ये कर्माणि नानास्वभाव ईश्वरेच्छामे कथंचित् अभिन्न हैं । और इसीलिये ईश्वरेच्छा भी नानात्मक मिद्ध होगी । यदि अनैकान्तात्मक ईश्वरेच्छाको भी नहीं मानना चाहते हैं तो एकस्वभाववाली ईश्वरेच्छा स्वीकार करिये । सो वह ईश्वरेच्छा यदि एक प्राणीके अदृष्टमें अभिव्यक्त होती है तो वह उसी एक प्राणीके उपभोगमें आने योग्य ही शरीर दिकार्यको उत्पन्न करेगी, उसमें अनेक प्राणियोंके उपभोगमें आने योग्य शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, इस प्रकार ईश्वरेच्छाकी प्राणियोंके अदृष्टमें अभिव्यक्ति नहीं घटती । इस उपरोक्त द्विवचनमें पदार्थान्तरके निमित्तमें ईश्वरेच्छाकी अभिव्यक्ति मानना भी निरस्त होजाता है, क्योंकि पदार्थान्तरमें भी उपर्युक्त प्रकारकी आपत्तिर्या आती है ।

६७. वैशेषिक—वात यह है कि महेश्वरेच्छा अनभिव्यक्त होकर ही कार्यात्पत्तिमें निमित्त होती है । कारण, जो इच्छा कमजन्य होती है वही किसी कार्यकी उत्पत्तिमें अभिव्यक्त होकर निमित्तकारण देखी जाती है और महेश्वरकी इच्छा कमजन्य नहीं है । अतः उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—उक्त कथन भी सगत नहीं है, क्योंकि मोड़ भी इच्छा क्यों न हो, यदि वह सर्वथा अनभिव्यक्त है तो अज्ञप्राणीकी तरह वह किसी भी कार्यमें क्रियोत्पादक नहीं हो सकती है । दूसरी बात यह है, कि महेश्वरके कर्मके अभावमें इच्छा सर्वथा अनुपपन्न है—किसी भी प्रकार मिद्ध नहीं हो सकती है । वह इस प्रकारसे है—विचारकोटिमें स्थित पुरुषविशेष इच्छावान् नहीं है क्योंकि कर्मरहित है, जो जो कर्मरहित होता है वह वह इच्छावान् नहीं होता, जैसे मुक्त जीव और कर्मरहित विचारकोटिमें स्थित पुरुषविशेष है, इस कारण इच्छारहित है, इस प्रकार महेश्वरके इच्छा सर्वथा असम्भव है । और जब इच्छा असम्भव है तो प्रयत्न भी नहीं बन

बुद्धीच्छाप्रयत्नमात्रादीश्वरो निमित्तं कार्यादिकार्योत्पत्तौ कुम्भाद्युत्पत्तौ कुम्भकारवदिति न व्यवतिष्ठते ।

१७७. स्यादाकृत ने—‘विवादापन्न पुरुषविशेषः प्रकृष्टज्ञानयोगी सदैवश्वर्ययोगित्वात्, यस्तु न प्रकृष्टज्ञानयोगी नास्तीति सदैवश्वर्ययोगी, यथा समारी मुक्तश्च, सदैवश्वर्ययोगी च भगवान्, तस्मात्प्रकृष्टज्ञानयोगी सिद्धः । स च प्राणिना भोगभूतये कार्यादिकार्योत्पत्तौ सिम्बुत्तावान् प्रकृष्टज्ञान-योगित्वात्, यस्तु न तथा स न प्रकृष्टज्ञानयोगी, तथा समारी मुक्तश्च, प्रकृष्टज्ञानयोगी चायम्, तस्मात्तथेति तस्येच्छावन्त्वमिद्धि । तथा च प्रयत्नवानस्मीति सिम्बुत्तावत्त्वात्, यो यत्र सिम्बुत्तावान्, स तत्र प्रयत्नवान् दृष्ट, यथा घटात्पत्तौ कुलालः, सिम्बुत्तावाश्च तनुकरणभुवनार्ता भगवान्, तस्मात्प्रय-त्नवानिति ज्ञानेच्छाप्रयत्नवन्त्वमिद्धि । निःकर्मणोऽपि सदाशिवस्याशरीरम्यापि तन्वादिकार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वात्सिद्धेर्मोक्षमागप्रणीतावपि तत्कारणत्वमिद्धि, बाधकाभावादिति ।

१७८. तदन्तदप्यसमञ्जसम्, सर्वथा निःकर्मणः कस्याचिदश्वर्यविरोधान् । तथा हि—विवा-दाध्यासित पुरुषो नैश्वर्ययोगी निःकर्मत्वात्, यो यो निःकर्मो स स नैश्वर्ययोगी, यथा मुक्तात्मा, निःकर्मो चायम्, तस्मान्नैश्वर्ययोगी । नन्वेनामर्त्यरेवामृष्टत्वादनदियोगजधर्मेण योगादीश्वरस्य

सकता है क्योंकि वह इच्छापूर्वक होता है । और इसलिये जो यह कहा था कि ‘बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंमें ईश्वर शरीरादिकार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण होता है, जैसे घटादिककी उत्पत्तिमें कुम्हार’ वह सिद्ध नहीं होता ।

१७७ वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि विचारकोटिमें स्थित पुरुषविशेष उत्कृष्ट ज्ञानमें सम्पन्न है क्योंकि वह सदैव ऐश्वर्यमें युक्त है, जो उत्कृष्टज्ञानमें सम्पन्न नहीं है वह सदैव ऐश्वर्यमें युक्त भी नहीं है, जैसे समारी और मुक्त । सदैव ऐश्वर्यमें युक्त भगवान् है, इस कारण उत्कृष्टज्ञानमें सम्पन्न है । तथा, भगवान् जीवोंके भोगों और विभूतियोंके लिये अथवा भोगानुभवके लिए शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें इच्छावान् है क्योंकि उत्कृष्टज्ञानमें युक्त है जो उक्त प्रकारकी इच्छावाला नहीं है वह उत्कृष्ट ज्ञानमें युक्त नहीं है, जैसे समारी और मुक्त । और उत्कृष्ट ज्ञानमें युक्त भगवान् है, इसलिये उक्त प्रकारकी इच्छावान् है । इस तरह ईश्वरके इच्छा सिद्ध होती है । और वह प्रयत्न-वान् है क्योंकि सृष्टिकी इच्छावान् है जो जिस कार्यमें इच्छावान् होता है वह उस कार्यमें प्रयत्नवान् होता है, जैसे घटकी उत्पत्तिमें कुम्हार और शरीरादिककी उत्पत्तिमें इच्छा-वान् भगवान् है, इस कारण प्रयत्नवान् है । इस प्रकार ईश्वरके ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न तीनों सिद्ध हैं, अतएव अशरीरी और कर्मरहित होनेपर भी महेश्वर शरीरादिकी उत्पत्ति तथा मोक्षमार्गके प्रणयनमें निमित्तकारण अच्छी तरह सिद्ध हैं, उसमें कोई बाधा नहीं है ?

१७८. जैन—यह कथन भी अयुक्त है, क्योंकि जो सर्वथा कर्मरहित है उसके ऐश्वर्य नहीं बन सकता है । इसका खुलासा इस प्रकार है—विवादस्थ पुरुष ऐश्वर्ययुक्त नहीं है, क्योंकि कर्मरहित है, जो जो कर्मरहित होता है वह वह ऐश्वर्ययुक्त नहीं होता है, जैसे मुक्त जीव । और कर्मरहित ईश्वर है, इस कारण ऐश्वर्ययुक्त नहीं है ।

वैशेषिक—ईश्वर पापमलमें ही अमृष्ट—रहित है, अनादियोगजधर्ममें तो वह

निःकर्मत्वमसिद्धमिति चेत्, न तर्हि सदा मुक्तौऽसौ, धर्माधर्मत्वादेव मुक्तिप्रसिद्धे । शश्वत्क्लेशकर्म-
विपाकाशयैरपरागृह्यत्वाद्नादियोगजधर्मसम्बन्धेऽपि जीवनमुक्तेरविरोध एव, वैराग्यैश्वर्यज्ञान-
सम्बन्धेऽपि तदविरोधवदिति चेत्, तर्हि परमार्थतो मुक्तामुक्तस्वभावता महेश्वरस्याभ्युपगता स्यात्,
तथा चानेकान्तमिद्विद्विनिवार । एतेनानादिबुद्धिमन्त्रिमित्वा 'योगादीश्वरस्य धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्य-
योगात्' शश्वत्क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरागृह्यत्वाच्च सदैव मुक्तत्व सदैवेश्वरत्वं ब्रूवाणो नैकान्तम-
भ्यनुजानातीति निवेदित प्रतिपत्त्यर्थम् । कथञ्चिन्मुक्तत्वस्य कथञ्चिदमुक्तत्वस्य च प्रसिद्धे । ततो-
ऽनेकान्तान्तरूपत्वप्रत्यङ्गपरिजिहीर्षुणा सर्वथा मुक्त एवेश्वरः प्रवक्ष्य । तथा च सर्वथा निःकर्मत्वं
तत्त्वोपरीकृतव्यमिति नासिद्धं साधनम् । नाप्यनेकान्तिकम्, विपक्षे वृत्त्यभावात् । क्वचिदैश्वर्ययो-
गिनि 'त्रिदशेश्वरेत्यादौ सर्वथा निःकर्मत्वमस्य वृत्त्यसिद्धे । तत एव न विरुद्धम्, नापि कालान्त्याप-

युक्त है । अतः निःकर्मत्व (कर्मरहितपना) हेतु असिद्ध है ?

जैन—यदि आप ईश्वरको अनादियोगजधर्मसे युक्त मानते हैं तो फिर वह सदा-
मुक्त नहीं ठहरेगा, क्योंकि धर्म और अधर्मके सर्वथा नाशमें ही मुक्ति मानी गई है ।

वैशेषिक—ईश्वर क्लेश, कर्म (पुण्य-पापादि), विपाक और आशय इनमें ही
सदा रहित हैं । अतः उनके अनादियोगजधर्मका सम्बन्ध रहनेपर भी जीवनमुक्तिका कोई
विरोध नहीं है, जैसे वैराग्य, पश्यन् और ज्ञानका सम्बन्ध होनेपर भी जीवनमुक्तिका
विरोध नहीं है ?

जैन—यदि आप उक्त प्रमाणमें ईश्वरके जीवनमुक्तिका समर्थन करते हैं तो उसको
वास्तविक मुक्त और अमुक्त दोनों सम्भावना स्वीकार करना पड़ेगा और उस हालतमें
हमारे अनेकान्तकी सिद्धि अनिवाय रूपमें मानना पड़ेगी । नास्त्य यह कि ईश्वरको
क्लेशादिमें रहित माननेमें मुक्त और अनादियोगजधर्मका सम्बन्ध स्वीकार करनेमें
अमुक्त दोनों रूप स्वीकार करना पड़ेगा और तब 'सदा ही वह मुक्त है' इस सिद्धान्तका
विरोध अवश्य आवेगा ।

इस उपर्युक्त कथनसे जो ईश्वरके अनादिबुद्धिमन्त्रिमित्तकारणतामें तथा धर्म, ज्ञान,
वैराग्य, ऐश्वर्यके सम्बन्धमें और सदा क्लेश, कर्म, विपाक आशयरहिततामें सदा ही
मुक्तपना तथा सदा ही ईश्वरपना गणित करते हैं उनका एकान्त नहीं रहता—अनेकान्तता
प्रसक्त होती है यह प्रतिपादित समझना चाहिये, क्योंकि ईश्वरके कथञ्चित् मुक्तपना और
कथञ्चित् अमुक्तपना दोनों स्वभाव सिद्ध होते हैं । अतः इस प्रसक्त हुई अनेकान्तताके
दूर करनेके लिए आपको सर्वथा मुक्त ही ईश्वर कहना चाहिये और तब उसे सर्वथा कर्म-
रहित ही स्वीकार करना चाहिये, अतः हमारा उक्त साधन असिद्ध नहीं है और न अने-
कान्तिक भी है, क्योंकि वह विपक्ष—(पञ्चयोगी व्यक्ति) में—नहीं रहता है । जो ऐश्वर्य-
सम्पन्न इन्द्रादिक है वे सर्वथा कर्मरहित नहीं हैं—उनके कर्म मौजूद हैं । अतएव विरुद्ध

1 द 'बुद्धिस्त्वयोगः' । 2 द 'योगादीश्वरस्य शश्वत्' । 3 मु वृत्त्यसिद्धेः । 4 द 'त्रिदश-
ेश्वरेत्यादौ' ।

दिष्टम्, पक्षस्य प्रमाणेनाबाधनात् । न हि प्रत्यक्षतोऽस्मदादिभिरेश्वर्ययोगी कश्चिन्न कर्मोपलभ्यते यतः प्रत्यक्षबाधितः पक्षः स्यात् । नाप्यनुमानतस्तत्र सर्वस्यानुमानस्य व्यापकानुपलम्भेन बाधित-पक्षस्य कालात्ययापदिष्टत्वमाधनात् । नाप्यागमतस्तस्योपलम्भः, तत्र तस्य युक्त्याऽननुगृहीतस्य प्रामाण्यविरोधान् । तदनुग्राहिकाया युक्तेरनुपलम्भादेव युक्त्यनुगृहीतस्यापि न तत्रागमस्य सम्भावना यतः 'प्रमाणेनाबाध्यमानः पक्षो न सिद्ध्येत्, हेतोश्च कालात्ययापदिष्टत्वं परिहारो न भवेत् । एतेन सत्प्रतिपक्षस्य साधनस्य निरस्तम्, प्रतिपक्षानुमानस्य निरवयवस्य सम्भवाभावमाधनात् । तद्वदस्मादनुमानादेश्वर्यविरहसाधने महेश्वरस्येच्छाप्रयत्नविरहोऽपि साधितः स्याद्धर्मविरहवत् । यथैव हि निःकर्मत्वमेश्वर्यविरहः साधयति तथेच्छाप्रयत्नविरहमपि^१, तस्य तेन व्याप्तिसिद्धेः । कस्यचिद्विच्छादतः प्रयत्नवत्तच्च परमेश्वर्ययोगिनाऽपिन्द्रादेर्निःकर्मत्वविरोधमिदं । ज्ञानशक्तिस्तु निःकर्मणोऽपि कस्याचन्न विरुद्ध्यते चेत्तान्नवादिभिः कश्चिद्वैशेषिकमिद्वान्तमभ्युपगच्छन्निर्मुक्ता-

भी नहीं है । न कालात्ययापदिष्ट भी है क्योंकि पक्ष प्रत्यक्षादि किसी भी प्रमाणसे बाधित नहीं है । प्रत्यक्षमे ता वह बाधित है नहीं, क्योंकि हमें ऐसा कोई भी व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता जो ऐश्वर्यमें सम्पन्न हो और कर्मरहित हो । अनुमानमें भी वह बाधित नहीं है, क्योंकि उक्त प्रकारके व्यक्तिको सिद्ध करनेवाले सभी अनुमान, उनके पक्ष व्यापकानु-पलम्भमें बाधित होनेके कारण, कालात्ययापदिष्ट है । आगममें भी उक्त प्रकारका व्यक्ति उपलब्ध नहीं होता, क्योंकि जो आगम युक्तिमें अशुद्ध है वह तो अप्रमाण होनेमें उसका साधन हो नहीं सकता और जो आगम युक्तिमें शुद्ध है वह उक्त पुरुषका भावक सम्भव नहीं है, क्योंकि उसकी पोषक कोई युक्त ही नहीं है । अतः पक्ष प्रमाणमें सर्वथा अबाधित है और इसलिये हेतु कालात्ययापदिष्ट नहीं है । इसी कथनसे हेतुके सम्प्रतिपक्षपक्षता भी परिहार होजाता है । कारण, उसका प्रतिपक्षी (विरोधी) निर्दोष अनुमान नहीं है ।

इसप्रकार इस अनुमानमें ईश्वरके ऐश्वर्यका अभाव सिद्ध होजानेपर उसके इच्छा और प्रयत्नका अभाव भी सिद्ध होजाता है, जैसे उसके अनादियोगज धर्मका अभाव सिद्ध है । तात्पर्य यह कि ईश्वरको सर्वथा निष्कर्म माननेपर उसके ऐश्वर्य, इच्छा, प्रयत्न और योगजधर्म इनमेंसे कोई भी सिद्ध नहीं होता । जिमप्रकारकर्म रहित-पना नियममें ईश्वरमें ऐश्वर्यके अभावको सिद्ध करता है उर्माप्रकार वह इच्छा और प्रयत्नके अभावको भी सिद्ध करता है क्योंकि उसकी उसके साथ व्याप्ति (अविनाभाव सम्बन्ध) है । इन्द्रादिक इच्छावान् और प्रयत्नवान् है तथा उत्कृष्ट ऐश्वर्यमें सम्पन्न भी है लेकिन उनके कर्मरहितपना नहीं पाया जाता । अतः यह सिद्ध हुआ कि इच्छाशक्ति और प्रयत्नशक्तिका कर्मरहितपनाके साथ विरोध है और इसलिये ईश्वरको सर्वथा कर्मरहित माननेपर उसके न तो इच्छाशक्ति बन सकती है और न प्रयत्नशक्ति । किन्तु ज्ञानशक्ति कर्मरहितके भी बन सकती है, उसका उसके साथ विरोध

१ मु 'प्रामाण्येना' । २ मु 'पदिष्टत्वं परिहारो' । ३ मु 'तथेच्छाप्रयत्नमपि' ।

त्मन्यपि चेतनाया प्रतिज्ञानात् । चेतना च ज्ञानशक्तिरेव न पुनस्तद्व्यतिरिक्ता । “^१चितिशक्तिरपरिणामिन्यप्रतिसंक्रमा^२ दक्षितविषया शुद्धा चा^३ऽनन्ता च” [योगदोभा० १-२] यथा कापिलैरुपवर्ण्यते तस्याः प्रमाणविरोधान् । तथा च महेश्वरस्य कर्मभिरस्पृष्टस्यापि ज्ञानशक्तिरशरीरस्यापि च मुक्तात्मन इव प्रसिद्धा । तत्प्रसिद्धौ च—

[केवलया ज्ञानशक्त्या महेश्वरकार्योदित्यभ्युपगमेऽनुमानस्योदाहरणभावप्रदर्शनम्]

ज्ञानशक्त्यैव निःशेषकार्योत्पत्तौ प्रभुः किल ।

सदेश्वर इति ख्यानेऽनुमानमनिर्दर्शनम् ॥ १३ ॥

§ ७६. न हि तश्चित्कस्यचित्कार्योत्पत्तौ ज्ञानशक्त्यैव प्रभुरुपलब्धो यतो ‘विवादाध्यासित पुरुषो ज्ञानशक्त्यैव सर्वकार्याण्युत्पादयति प्रभुत्वात्’ इत्यनुमानमनुदाहरणं न भवेत् ।

नहीं है, क्योंकि आत्माको चेतन प्रतिपादन करनेवाले किन्हीं वैशेषिक मिष्ठान्तके स्वीकर्ताओंने मुक्तात्मामे भी चेतना (ज्ञानशक्ति) को स्वीकार किया है। और चेतना ज्ञानशक्ति ही है उसमें भिन्न नहीं है अर्थात् ज्ञानशक्तिका नाम ही चेतना है। सांख्य-दर्शनके अनुयायी श्रीकृष्णद्वैपायनप्रभृति सांख्यविद्वानोंने जो ‘चेतना—चितिशक्ति’को अपरिणामी—धर्म और अवस्थालक्षण परिणामरहित, विषयसंचारहीन (शब्दादिक विषयोंमें न प्रवर्तनेवाली), बुद्धिद्वारा ज्ञान विषयका अनुभव करनेवाली, शुद्ध (सुख, दुःख और मोहात्मक अशुद्धिद्वेमे रहित) और अनन्त (सर्वथा नाशरहित)’ वर्णित किया है वह प्रमाणविरुद्ध है—प्रामाणिक नहीं है। अतः महेश्वरक कर्मरहित और शरीररहित होनेपर भी मुक्तात्माकी तरह उनके ज्ञानशक्ति प्रमाणमें सिद्ध है। और उसके सिद्ध होजानेपर यह कहा जा सकता है कि—

‘ईश्वर ज्ञानशक्तिके द्वारा ही हमेशा समस्त कार्योको उत्पन्न करनेमें समर्थ है’ ।

परन्तु यह कहना युक्त नहीं है, क्योंकि अनुमान उदाहरणरहित है। अर्थात् ‘ईश्वर अकेली ज्ञानशक्तिम ही समस्त कार्योको उत्पन्न करता है’ इस बातको सिद्ध करनेके लिये कहे जानेवाले अनुमानमें उक्त बातका समर्थक कोई उदाहरण उपलब्ध नहीं होता ।’

§ ७६. निस्सन्देह कोई भी व्यक्ति किसी कार्यको ज्ञानशक्तिके द्वारा ही उत्पन्न करता हुआ उपलब्ध नहीं है जिससे ‘विचारणीय पुरुष ज्ञानशक्तिमें ही समस्त कार्योको उत्पन्न करता है क्योंकि प्रभु है—समर्थ है’ यह अनुमान उदाहरणहीन न होता। अपितु वह उदाहरणहीन है ही ।

§ ८०. ननु साधर्म्योदाहरणाभावेऽपि वैधर्म्योदाहरणसम्भवानुदाहरणमिदमनुमानम् । तथा हि 'यस्तु ज्ञानशक्त्यैव न कार्यमुत्पादयति स न प्रभुः यथा समसारी कर्मपरतन्त्र' इति वैधर्म्येण निदर्शनं सम्भवत्येवेति न मन्तव्यम् ; साधर्म्योदाहरणविरहेऽन्वयनिर्णयाभावाद्व्यतिरेकनिर्णयस्य विरोधात् । तथा शक्रादेर्ज्ञानेच्छाप्रयत्नविशेषं स्वकार्यं कुर्वन् प्रभुत्वेन व्यभिचाराच्च । न हीन्द्रो ज्ञानशक्त्यैव स्वकार्यं कुरुते, तस्येच्छाप्रयत्नयोरपि भावान् । न चास्य प्रभुत्वमसिद्धम्, प्रभुत्वसामान्यस्य सकलामरविषयस्य स्वातन्त्र्यलक्षणस्यापि सद्भावात् ।

[जैनाभ्युपगतजिनेश्वरस्योदाहरणप्रदर्शनमाययुक्तमिति कथनम्]

८१. प्रतिवादिप्रसिद्धमपि निदर्शनमनूय निराकुर्वन्नाह—

सर्माहामन्तरेणऽपि यथा वक्ति जिनेश्वरः ।

तथेश्वरोऽपि कार्याणि कुर्यादिन्यप्यपेशलम् ॥ १४ ॥

मति धर्मविशेषे हि यीर्थकृत्वसमाह्वये ।

ब्रूयाज्जिनेश्वरो मार्गं न ज्ञानादेव केवलात् ॥ १५ ॥

§ ८०. वैशेषिक—यद्यपि उक्त अनुमानमे साधर्म्य उदाहरण नहीं है लेकिन वैधर्म्य उदाहरण मिल सकता है । अतः अनुमान उदाहरणहीन नहीं है । वह इस-प्रकारसे है—'जो ज्ञानशक्तिसे ही कार्य उत्पन्न नहीं करता वह प्रभु—सामर्थ्यवान् नहीं है, जैसे कर्माधीन समसारी' यह वैधर्म्य उदाहरण सम्भव है ?

जैन—उक्त मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि साधर्म्य उदाहरणके बिना अन्वयव्याप्तिका निश्चय नहीं होसकता और अन्वयव्याप्तिका निश्चय हुए बिना व्यतिरेकव्याप्तिका भी निर्णय नहीं होसकता । अतः व्यतिरेकव्याप्तिके निश्चयके बिना उक्त वैधर्म्य उदाहरण कुछ भी कार्यसाधक नहीं है । दूसरी बात यह है कि इन्द्रादिकप्रभु ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न इन तीनोंके द्वारा ही अपने कार्यको करते हुए देखे जाते हैं अतः उक्त हेतु अनैकान्तिक हेत्वाभास है । इन्द्र केवल ज्ञानशक्तिसे ही अपने कार्यको करता है, यह तो कहा ही नहीं जा सकता क्योंकि उसके इच्छा और प्रयत्न भी मौजूद हैं । और प्रभुपना भी उसके अमिद्ध नहीं है क्योंकि सभी देवोंमें पाया जानेवाला स्वतन्त्रपना (स्वातन्त्र्य) रूप प्रभुपना भी उसके विद्यमान है । अतः सिद्ध है कि उक्त अनुमान उदाहरणरहित है ।

८१. आगे वैशेषिक जैनोके प्रसिद्ध उदाहरणको प्रस्तुत करते हैं. आचार्य उसका भी निराकरण करने हुए कहते हैं :—

वैशेषिक—जिसप्रकार जिनेश्वर इच्छाके बिना भी भाषण करते हैं—उपदेश देते हैं उसीप्रकार ईश्वर भी इच्छाके बिना शरीरादिक कार्योंको करता है ?

जैन—यह कहना भी युक्ति-संगत नहीं है, क्योंकि जिनेश्वर तीर्थकृत्वनामक धर्म-विशेष (तीर्थकरपुण्यकर्मोदय) के होनेपर ही निश्चयसे मोक्षमार्गका उपदेश करते

सिद्धम्यापान्तनिःशेषकर्मणा वागसम्भवात् ।

विना तीर्थकरत्वेन नाम्ना नाथोपदेशना ॥ १६ ॥

८२. महेश्वर समीहामन्तरेणापि प्रयत्नं च ज्ञानशक्त्यैव मोक्षमार्गप्रणयनं तन्वादिकार्यं च कुर्वीत महेश्वरत्वात्, यथा प्रतिवादिप्रसिद्धो जिनेश्वरः प्रवचनोपदेशमिति प्रतिवादिप्रसिद्धमपि निदर्शनमनुमानस्य नोपपद्यते, स्याद्वादिभिः प्रतिज्ञायमानस्य जिनेश्वरस्य ज्ञानशक्त्यैव प्रवचनलक्षणाकार्यकरणमिदं^१ । सत्येव तीर्थकरत्वेनामपुण्यातिशये दर्शनविशुद्ध्यादिभादनादिशेदनिदधने समुत्पन्नकेवलज्ञानरयोदयप्राप्ते प्रवचनाख्यतीर्थकरणप्रसिद्धे^२ । प्रत्तीक्षाशेषकर्मणः सिद्धस्य वाक्-प्रवृत्तोरसम्भवात्तीर्थकरत्वेनामपुण्यातिशयापेक्षया क्वचिन्नोऽपि वाक्प्रसिद्धस्यसम्भव^३ वदिति धर्मविशेष-विशिष्ट एवोत्तमसहननशरीर कवली प्रवचनाख्यतीर्थस्य कर्ता प्रसिद्ध इति कथमयं निदर्शन महेश्वरस्यापि ?—

है, वे एकमात्र ज्ञानसे ही उपदेश नहीं करते। यही कारण है कि समस्तकर्मरहित सिद्धों—मुक्त जीवोंके तीर्थकरकर्मका भी अभाव होजानेसे उनकी वचन-प्रवृत्ति न हो सकनेके कारण वे मोक्षमार्गके उपदेशक नहीं माने जाते।

१ ८२. वैशेषिक—हम युक्तिसे सिद्ध करते हैं कि महेश्वर इच्छा और प्रयत्नके विना भी केवल ज्ञानशक्तिसे ही मोक्षमार्गका उपदेश और शरीरादिक कार्य करता है, क्योंकि वह महेश्वर है, जैसे आप जैनोद्वाग माना गया जिनेश्वर मोक्षमार्गोपदेश एव तीर्थप्रवर्तन कार्य करता है।

जैन—हमारे जिनेश्वरका उदाहरण आपके अनुमानमें लागू नहीं होता, क्योंकि जिनेश्वर केवल ज्ञानशक्तिसे ही मोक्षमार्गका उपदेश और तीर्थप्रवर्तन नहीं करते हैं किन्तु दर्शनविशुद्धि आदि सोलह विशेष आध्यात्मिक भावनाओंमें उत्पन्न तीर्थकरनामक पुण्यकर्मका उदय होनेपर और केवलज्ञान (परिपूर्ण ज्ञान) के प्राप्त होजानेपर ही वे मोक्षमार्गोपदेशरूप तीर्थका प्रवर्तन करते हैं। और इसीमें जो समस्त कर्मोंसे रहित सिद्ध (मुक्त) परमात्मा हैं उन्हें तीर्थप्रवर्तक अर्थात् मोक्षमार्गोपदेशक नहीं माना गया है क्योंकि उनके तीर्थकरनामा पुण्यकर्मका अभाव (नाश) होजाना है। यद्यपि वे केवली (पूरा ज्ञानी) हैं तथापि उनके तीर्थकरकर्मके नाश होजानेसे वचन-प्रवृत्ति सम्भव नहीं है। अतः धर्मविशेषमें विशिष्ट और उत्तम सहननशुक्त शरीरवाले अरहन्त केवली ही मोक्षमार्गोपदेशरूप तीर्थके कर्ता (प्रवर्तक) हैं। और इसलिये उनका उदाहरण महेश्वरकी सिद्धिमें कैसे दिया जासकता है? अर्थात् नहीं दिया जा सकता।

१ मु 'कार्यकारणसिद्धे' । २ द 'सम्भवादिति' ।

तथा धर्मविशेषाऽस्य योगश्च यदि शाश्वतः ।

तदेश्वरस्य देहोऽस्तु योग्यन्तरवदुत्तमः ॥ १७ ॥

८३ यस्य हि धर्मविशेषो योगविशेषश्च ^१महर्षेयोंगिन प्रसिद्धस्तस्य देहोऽप्युत्तम एवायोगिजनदंष्ट्रादिशिष्ट प्रसिद्धस्तथा महेश्वरस्यापि देहो नोद्यमेन भवितव्यम्, तमन्तरेण धर्मविशेषस्य योगविशेषस्य ^२वाऽनुपपत्तेः ^३ऐश्वर्यायोगाद्वैराग्यायोगवत् ^४कुतो जगन्निमित्तकारणत्वं सिद्ध्येदजजन्तुबन्तुनामवच्च ?

[ईश्वरावतारवादिमतमाह]

१ ८४ मतान्तरमाशङ्क्य निराकुर्वन्नाह—

निग्रहानिग्रहौ देहं स्वं निर्मायान्यदेहिनाम् ।

करोतीश्वर इत्येतन्न परीक्षाक्षमं वचः ॥ १८ ॥

१ ८५ कस्यचिदुष्टस्य निग्रहं शिष्टस्य चानुग्रहं करोतीश्वरः प्रभुत्वात्, लोकप्रसिद्धप्रभुत्वात् ।

इसी प्रकार यदि ईश्वरके शाश्वत धर्मविशेष और शाश्वत योग आप मानें तो अन्य योगियोंकी तरह उसके उत्तम शरीर भी स्वीकार करना चाहिये

१ ८३. प्रसिद्ध है कि जिस महान् ऋषि-योगीके धर्मविशेष और योगविशेष होता है उसके अयोगिजनोंके शरीरोंकी अपेक्षा विशिष्ट और उत्तम शरीर भी होता है । उसी प्रकार महेश्वरका भी शरीर उत्तम होना चाहिए, क्योंकि उत्तम शरीरके बिना धर्मविशेष और योगविशेष ये दोनों ही नहीं बन सकते हैं । जैसे ऐश्वर्यके बिना वैराग्य नहीं बनता है । ऐसी दशामें ईश्वर अज प्राणी और मुक्त जीवकी तरह जगतका निमित्तकारण कैसे सिद्ध हो सकता है ? तात्पर्य यह कि जिस प्रकार अज प्राणी और मुक्त जीव जगतके निमित्तकारण नहीं हैं उसीप्रकार ईश्वर भी जगतका निमित्तकारण सिद्ध नहीं होता ।

१ ८४ आचार्य अब दूसरे ईश्वरावतारवादिमतकी आशङ्का करके उसका निराकरण करने हुए कहते हैं:—

‘ईश्वर अपने शरीरका निर्माण करके दूसरे देहधारियोंके निग्रह और अनुग्रह—दण्ड और उपकारको करता है’ यह ईश्वरावतारवादी कहते हैं किन्तु उनका यह कथन परीक्षायोग्य नहीं है—परीक्षा करनेपर ठहरता नहीं है ।

१ ८५ शङ्का—ईश्वर किसी दुष्ट प्राणीको दण्ड और किसी सज्जनका उपकार दोनों करता है, क्योंकि वह प्रभु है—मालिक है, जैसे लोकमें प्रसिद्ध प्रभु । इसमें यह तर्क

१ स मु ‘महर्षियोंगिन’ । २ द ‘चा’ । ३ स प ‘त्ति’ । ४ द ‘वैराग्यायोग इति’ ।

न चैव नानेश्वरसिद्धिः, नानाप्रभूणामेकमहाप्रभुतन्त्रवदर्थनात् । तथा हि विवादाध्यामिना नानाप्रभव एकमहाप्रभुतन्त्रा एव नानाप्रभुत्वात्, ये ये नानाप्रभवस्ते ते अत्रैकमहाप्रभुतन्त्रा दृष्टा, यथा ^१सामन्त-महामामन्त-मण्डलिकादय एकचक्रवर्तितन्त्रा, प्रभवश्चैते नानाचक्रवर्तीन्दादयः, तस्मादेकमहा-प्रभुतन्त्रा एव । योऽसौ महाप्रभुः स महेश्वर इत्येकेश्वरसिद्धिः ^२ । स च स्वदेहनिर्माणकरो ^३ऽन्यदेहिनां निग्रहानुग्रहकरत्वात्, यो योऽन्यदेहिनां निग्रहानुग्रहकर ^४ स स स्वदेहनिर्माणकरो ^५ ८९, यथा राजा, तथा चायमन्यदेहिना निग्रहानुग्रहकर, तस्मात्स्वदेहनिर्माणकर इति सिद्धम् । तथा सति स्व देहं निर्माणान्यदेहिनां निग्रहानुग्रहौ करोतीश्वर इति केषाञ्चिद्वचः, तच्च न परीक्षाक्षमम् ; महेश्वरस्था-शरीरस्य ^६ स्वदेहनिर्माणानुपपत्तेः । तथा हि—

[आचार्यस्तन्निगकरोति]

देहान्तर्गाद्विना तावत्स्वदेहं जनयेद्यदि ।

तदा प्रकृतकार्येऽपि देहाधानमनर्थकम् ॥१६॥

समझना चाहिये कि इस तरह अनेक ईश्वर सिद्ध हो जायेंगे, क्योंकि नाना प्रभु एक महाप्रभुके अधीन देखे जाते हैं । हम सिद्ध करते हैं कि विचारस्थ नाना प्रभु एक महाप्रभुके अधीन है क्योंकि नाना प्रभु है, जो जो नाना प्रभु होते हैं वे वे इस लोकमें एक महाप्रभुके अधीन देखे जाते हैं । जैसे सामन्त, महामामन्त और माण्डलिक आदि राजागण एक चक्रवर्ति—सम्राट्के अधीन हैं । और ये सभी नाना चक्रवर्ती, इन्द्र आदि प्रभु हैं, इस कारण एक महाप्रभुके अवश्य अधीन हैं । तब जो महाप्रभु है वह महेश्वर है । इस प्रकार एक ही ईश्वर सिद्ध होता है—अनेक नहीं । और वह अपने शरीरका निर्माणकर्त्ता है क्योंकि वह हमारे देहधारियोंके निग्रह और अनुग्रहको करता है, जो जो हमारे देहधारियोंके निग्रह और अनुग्रहको करता है वह वह अपने शरीरका निर्माणकर्त्ता देखा गया है, जैसे राजा । और हमारे प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रहको करने-वाला यह महेश्वर है, इसलिये वह अपने शरीरका निर्माणकर्त्ता है । अतः ईश्वर अपने शरीरको रचकर हमारे प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रह—दण्ड और उपकारको करता है । यह बात भले प्रकार सिद्ध हो जाती है ?

१ समाधान—ईश्वरावतारवादियोंका यह कथन परीक्षाद्वारा युक्तिपूर्ण सिद्ध नहीं होता । कारण, महेश्वर जब स्वयं शरीरग्रहित (अशरीरी) हैं तब वह अपने शरीरका निर्माण कर्त्ता नहीं बन सकता है । इसी बातको आचार्य आगे बतलाते हैं :—

यदि इश्वर शरीरान्तर (अन्य शरीर) के बिना अपने शरीरको उत्पन्न करता है तो समस्त प्राणियोंके शरीरादिक कार्योंको उत्पन्न करनेमें भी देहधारण करना व्यर्थ है ।

१ सु 'सामन्तमाण्डलिका' । तत्र 'महामामन्त' इति पाठो वाच्यः । २ द 'महेश्वर सिद्धः' ।

३ द 'निर्माणं करोति' । ४ द 'नुग्रह करोति' । ५ द प्रती 'अशरीरस्य' पाठो नास्ति ।

देहान्तरात्स्वदेहस्य विधाने चानवस्थितिः ।

तथा च प्रकृतं कार्यं कुर्यादीशो न जातुचिन् ॥२०॥

१ ८६ यदि हीश्वरो देहान्तराद्विनाऽपि स्वदेहमनुध्यानमात्रादुत्पादयेत्, तदाऽन्यदेहिना निग्रहानुग्रहलक्षण कार्यमपि प्रकृतं तथैव जनयेदिति तज्जनने देहाधानमनर्थकं स्यात् । यदि पुनर्देहान्तरादेव स्वदेहं विदधीत तदा तदपि देहान्तरमन्यस्माद्देहादित्यनवस्थितिः स्यात् । तथा चापरापरदेहनिर्माणं गुणोपजीणशक्तिक्रवाश कदाचिन्प्रकृतं कार्यं कुर्यादीश्वर । यथैव हि प्रकृतकार्यजननायापूर्वं शरीरमीश्वरो निष्पादयति तथैव तच्छरीरनिष्पादनायापूर्वं शरीरान्तरं निष्पादयेदिति कथमनवस्थां विनिवार्यते ? न हि केषाञ्चित्प्राणिनां निग्रहानुग्रहकरणान्पूर्वं शरीरमीश्वरस्य प्रयुज्यते^१ ततोऽपि^२ पूर्वं शरीरान्तरप्रसङ्गात् । अनादिशरीरमस्तत्तिसिद्धेशरीरस्वविरोधान् । न चैवं निर्माणशरीरेण नानादिदेशवन्तिप्राणिविशेषनिग्रहानुग्रहविधानमीश्वरस्य घटते, यतो युगपन्नानानिर्माण-

और यदि शरीरान्तरमे अपने शरीरको बनाता है तो अनवस्था नामका दोष प्रसक्त होता है । ऐसी हालतमें प्रकृत शरीरादिक कार्योंको ईश्वर कभी नहीं कर सकेगा ।

१ ८६. तात्पर्य यह कि ईश्वर अपने शरीरका जो निर्माणकर्त्ता है वह शरीरान्तरके बिना ही अपने शरीरको निर्माण करता है या शरीरान्तरमें अपने शरीरको बनाता है ? यदि शरीरान्तरके बिना ही वह अपने शरीरको केवल ध्यानमात्र (चिन्तन करने मात्र) में उत्पन्न करता है तो दूसरे प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रहरूप प्रकृत कार्यको भी ध्यानमात्रमें ही उत्पन्न कर देगा फिर उसकी उत्पत्तिके लिये शरीरधारण करना व्यर्थ है । अगर शरीरान्तरमें ही वह अपने शरीरको बनाता है तो शरीरान्तरको अन्य शरीरमें और उस शरीरको अन्य शरीरमें बनायेगा और ऐसी दशामें अनवस्था आती है । और इसप्रकार दूसरे तीसरे आदि शरीरोंके बनानेमें ही ईश्वरकी शक्ति क्षीण होजानेमें वह कभी भी प्रकृत शरीरादिक कार्योंको न कर सकेगा । प्रकट है कि जिसप्रकार वह प्रकृत कार्योंको उत्पन्न करनेके लिये नये शरीरको बनाता है उसी प्रकार उस शरीरको बनानेके लिये अन्य नये शरीरको बनायेगा । इसप्रकार अनवस्था कैसे दूर की जासकती है ? यह तो माना ही नहीं जासकता है कि किन्हीं प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रह करनेके पहले ईश्वरके शरीर विद्यमान है क्योंकि उस शरीरके पहले भी कोई अन्य शरीरका अस्तित्व मानना पड़ेगा, उसके पहले भी कोई दूसरा शरीर मानना होगा और इस तरह ईश्वरके अनादि शरीरपरम्परा सिद्ध होनेमें वह अशरीरी नहीं बन सकेगा । दूसरी बात यह है कि उस निर्मित एक शरीरके द्वारा नाना दिशाओं और नाना देशोंमें रहनेवाले प्राणियोंका विशेष निग्रह और अनुग्रह करना ईश्वरके नहीं बन सकता है ।

शरीराणि तस्य न स्युः । तदभ्युपगमे च तद्धिर्माणाया नानाशरीरान्तराणि भवेयुरित्यनादि नानाशरीर-
मन्ततयः कथमीश्वरस्य न प्रसज्येरन् ? यदि पुनरेकं शरीरेण नानाशरीराणि कुर्वीत युगपत्क्रमेण
वा तदैकैव देहेन नानादिग्देशवर्तिप्राणिगणनिग्रहानुग्रहावपि तथैव कुर्वीत । तथा च कणाद-
गजासुराद्यनुग्रह-निग्रहविधानायोल्कादितदनु रूपशरीरनानात्वकथनं न युक्तिपथप्रस्थायि स्यात् ।

§ ८७ यदि पुनर्न देहान्तराद्विना स्वदेहं जनयेत्, नापि देहान्तरात्, स्वयमीश्वरस्य
सर्वथा देहाविधानादिति मतम्, तदाऽपि दृषणं दर्शयन्नाह—

स्वयं देहाविधाने तु तेनैव व्यभिचारिता ।

कार्यत्वादेः प्रयुक्तस्य हेतोर्गोश्वरसाधने ॥ २१ ॥

§ ८८. यदि हीश्वरो न स्वयं स्वदेहं विधत्ते तदाऽस्मां तर्ह्येह किं नित्यं स्यादनित्यो वा ? न
तावन्नित्यं, सावयवत्वात् । यन्मावयव तदनित्यं दृष्टम्, यथा घटादि, सावयवश्चेश्वरदेहः, तस्मान्न नित्यं

यदि वनता तो एक-साथ अनेक शरीर उसके प्रसक्त न होते । और उन अनेक शरीरोंके
माननेपर उनको बनानेके लिये दूसरे अनेक शरीर और होना चाहिये और इस तरह
अनादि नाना शरीरोंकी परम्परा ईश्वरके क्यों प्रसक्त न होगी ? अगर कहो वह कि एक
शरीरमें नाना शरीरोंको कर लेता है तो एक-साथ अथवा क्रमसे उस शरीरमें ही नाना
दिशाओं और देशोंमें रहनेवाले प्राणियोंके निग्रह और अनुग्रहको भी उसी प्रकार कर
देगा । फिर कणादके उपकार और गजासुरके अनुपकार करनेके लिये उल्कादिरूपमें
नाना शरीरोंका वर्णन युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता । अथान एक ही शरीरद्वारा विभिन्न
जीवोंके निग्रह और अनुग्रह दोनों हो जायेंगे—और इसलिये ईश्वरके उल्कादि अनेक
अवतारोंका प्रतिपादन कुछ भी अर्थ नहीं रखता ।

§ ८९. यदि कहा जाय कि 'ईश्वर न तो शरीरान्तरके बिना अपने शरीरको
बनाता है और न शरीरान्तरमें उत्पन्न करता है क्योंकि स्वयं वह शरीरका सवथा
अनिर्माता है' तो इस कथनमें भी आचार्य दृष्टान् दिग्बलाने है—

यदि ईश्वर स्वयं देहका निर्माण नहीं करता और देह उसके मानी जाती है तो
ईश्वरके सिद्ध करनेमें दिये गये कार्यत्व (कार्यपत्ता) आदि हेतु उसी ईश्वरदेहके साथ
व्यभिचारी (अनैकान्तिक) है । इसका खुलासा टीकाद्वारा नीचे किया जाता है—

§ ९० यदि वास्तवमें ईश्वर स्वयं अपने शरीरको नहीं बनाता है तो यह
बतलाना चाहिये कि वह शरीर नित्य है अथवा अनित्य ? नित्य तो उसे कहा नहीं
जा सकता, क्योंकि वह सावयव है और जो सावयव होता है वह अनित्य देखा गया
है जैसे घड़ा आदि । और सावयव ईश्वरशरीर है, इस कारण वह नित्य नहीं है । इस-

इति बाधकसङ्गात् । यदि पुनरनित्यं तदा ^१कायोऽसौ कृतः प्रादुर्भवेत् ? महेश्वरधर्मविशेषादे-
वेति चेत्, तर्हि सर्वप्राणिनां शुभाशुभशरीरादिकार्यं तद्धर्मोपधर्मभेद एव प्रादुर्भवेदिति किं कृतमी-
श्वरेण निमित्तकारणतया परिकल्पितेन ? तथा च विवादापन्नं तनुकरणभुवनादिकं बुद्धिमत्तिमित्तकं
कार्यत्वात् स्वारम्भकावयवमन्निवेशविशिष्टत्वाच्चेतनोपादानत्वादित्यादेः ^२हेतूरीश्वरमाधनाय प्रयुक्तस्ये-
श्वरदेहेन व्यभिचारिता स्यात्, तस्यानीश्वरनिमित्तत्वेऽपि ^३कार्यत्वादित्वमिद्वेति । नतो नेश्वर-
सिद्धिः सम्भाव्यते ।

[शङ्करमतस्यालोचना]

§ ८६. साम्प्रत शङ्करमतमाशङ्क्य दूषयन्नाह—

यथाऽनीशः स्वदेहस्य कर्ता देहान्तगन्मतः ।

पूर्वस्मादिन्यनादित्वान्नानवस्था प्रसज्यते ॥२२॥

तथेशस्यापि पूर्वस्माद् देहाद् देहान्तगोद्भवान् ।

नानवस्थेति यो ब्रूयात्तस्यानीशत्वमीशितुः ॥२३॥

प्रकार ईश्वरशरीरको नित्य माननेमें यह बाधक विद्यमान है । अगर अनित्य कहो तो वह
ईश्वरशरीर किसमें उत्पन्न होता है ? यदि कहा जाय कि महेश्वरके धर्मविशेषसे
ही वह उत्पन्न होता है तो समस्त प्राणियोंके अच्छे या बुरे शरीरादिक कार्य भी उनके
धर्म-अधर्ममें ही उत्पन्न हो जायें और इसलिये ईश्वरको निमित्तकारण कल्पित करनेमें
क्या फायदा ? अर्थात् कुछ भी नहीं । इसके अलावा, 'विचारकोटिमें स्थित शरीर
इन्द्रिय और पृथिवी आदिक बुद्धिमाननिमित्तकारणजन्य है क्योंकि कार्य हैं, अपने
आरम्भक अवयवमन्निवेशमें विशिष्ट है और अचेतन उपादानवाले हैं' इत्यादि हेतु
जो ईश्वरके सिद्ध करनेके लिये दिये हैं, ईश्वरशरीरके साथ व्यभिचारी हैं । कारण,
ईश्वरशरीर ईश्वरनिमित्तकारणजन्य न होनेपर भी कार्य आदि हैं । तात्पर्य यह कि
ईश्वरशरीर कार्य आदि तो हैं किन्तु वह ईश्वरजन्य नहीं हैं और इसलिये ईश्वरसिद्धिमें
प्रयुक्त हुए 'कार्यत्व' आदि समस्त हेतु अनेकान्तिक हेत्वाभास हैं । अतः ईश्वरसिद्धि
सम्भव नहीं है ।

§ ८६. अब शङ्करके मतकी आशङ्का करने में उसमें दूषण दिग्गते हैं :—

जैसे अज्ञ प्राणी अपने शरीरका कर्ता पूर्ववर्ती दूसरे शरीरसे माना जाता है
और वह पूर्ववर्ती शरीर अन्य पूर्ववर्ती तीसरे शरीरसे और इसप्रकार उसकी यह
शरीरपरम्परा अनादि होनेमें उसमें अनवस्था दोष नहीं आता है वैसे ईश्वर भी अपने
शरीरका कर्ता पूर्ववर्ती शरीरसे है और वह पूर्ववर्ती शरीर अन्य पूर्ववर्ती शरीरसे
उत्पन्न होता है और इसलिये अनादि शरीरमन्तर्गत सिद्ध होनेमें अनवस्था दोष प्रसक्त

१ प मु 'कार्यो' । स 'कार्यम्' । मूले द प्रतेः पाठो निर्दिष्टः । २ द 'त्यादिहेतो' । ३ मु प स
'कार्यत्वादिसिद्धे' । मूले द प्रतिपादः ।

अनीशः कर्मदेहेनानादिसन्तानवर्त्तिना ।

यथैव हि सकर्मा नस्तद्वन्न कथमीश्वरः ॥२४॥

§ १०. न ह्यनीशः स्वशरीरस्य शरीरान्तरेण विना कर्त्ता प्रतिवादिनः सिद्धो यमुदाहरणीकृत्याशरीरस्यापीशस्य स्वशरीरनिर्माणाय सामर्थ्यं समर्थ्यते, अनवस्था चापद्यमाना निषिध्यते पूर्वपूर्वशरीरापेक्षयाऽपि तदुत्तरोत्तरशरीरकरणे । किं तर्हि ? कर्मणःशरीरेण मशरीर एवानीशः शरीरान्तरमुपभोगयोग्य निष्पादयतीति परस्य सिद्धान्तः । तथा यदीशः पूर्वकर्मदेहेन स्वदेहमुत्तरं निष्पादयेत्तदा सकर्मैव स्यान्न शश्वकर्मभिरस्पृष्टः सिद्ध्येत्, तस्यानीशवदनादिसन्तानवर्त्तिना कर्मशरीरेण सम्बन्धमिदं । सकलकर्मणोऽप्यपाये स्वशरीरकरणायोगान्मुञ्चन् । सर्वथा निःकर्मणो बुद्धीच्छाद्वेषप्रयत्नासम्भवस्यापि साधनात् ।

[पूर्वोक्तमुपमंहरते]

ततो नेशम्य देहोऽस्ति प्रोक्तदोषानुपपन्नः ।

नापि धर्मविशेषोऽस्य देहाभावे विरोधतः ॥२५॥

नहीं होता । इस प्रकार जो ईश्वरके शरीरका साधन करते हैं उनका ईश्वर अज्ञ प्राणीमुल्य हो जायगा । जिसप्रकार अज्ञ प्राणी अनादि सन्ततिमें चले आये कर्मरूप शरीरमें सहित होनेके कारण सकर्मा—वर्त्मयुक्त हमारे यहाँ माना जाता है उन्नीपकार ईश्वरक अनादि शरीरपरम्परा माननेपर वह सकर्मा (कमावशिष्ट) क्यों नहीं होजायगा ? अपि तु अवश्य होजायगा । अर्थात् उस हालतमें अज्ञ प्राणी और ईश्वरमें कोई अन्तर नहीं रहेगा ।

§ १० स्पष्ट है कि प्रतिवादी—जैनोंके यहाँ अज्ञ प्राणीको अपने शरीर का कर्त्ता अन्य शरीरके बिना नहीं माना गया, जिसका आप उदाहरण देकर प्रशरीरी ईश्वरक अपने शरीरनिर्माणसामर्थ्यका समर्थन करें और पूर्व-पूर्व शरीरको लेकर आगे-आगेके शरीर बनानेमें आई अनवस्थाका परिहार करें । फिर जैनोंकी मान्यता क्या है ? कर्माणः शरीरमें मशरीरी होकर ही अज्ञप्राणी अपने उपभोगके योग्य दूसरे शरीरको निष्पन्न करता है अर्थात् बनाता है, इसप्रकार जैनोंका सिद्धान्त (मान्यता) है । उर्मप्रकार यदि ईश्वर पूर्व कर्मशरीरमें अपने अगले शरीरको बनाता है तो उसे सकर्मा (कर्मसहित) ही होना चाहिये और उमलिये वह सदा कर्मरहित सिद्ध नहीं होसकता, क्योंकि अज्ञप्राणीकी तरह उसका अनादि सन्ततिमें चले आये कर्मशरीरके साथ सम्बन्ध सिद्ध है । यदि उसके समस्त ही कर्मोंका अभाव है—कोई भी कर्म उसके शेष नहीं है तो वह मुक्तजीवोंकी तरह अपने शरीरका निर्माण करनेवाला नहीं बन सकना है । और जिस प्रकार सर्वथा कर्मरहित जीवके शरीर सम्भव नहीं है उसीप्रकार बुद्धि (ज्ञायोपशमिकज्ञान), इच्छा और प्रयत्न ये तीनों भी उसके असम्भव हैं, यह समझ लेना चाहिये, क्योंकि ये तीनों भी बिना कर्मके सिद्ध नहीं होते ।

उपसंहार—अतः निर्णीत हुआ कि उपर्युक्त दोषोंके कारण ईश्वरके शरीर नहीं है ।

येनेच्छामन्तरेणापि तस्य कार्ये प्रवर्त्तनम् ।

जिनेन्द्रवद् घटेतेति नोदाहरणसम्भवः ॥२६॥

§ ६१. इत्युपसंहारस्लोकौ ।

[वैशेषिकाभिमतमीश्वरस्य ज्ञानं नित्यत्वनित्यत्वाभ्यां दूषणं प्रथमं नित्यपक्षं दूषयति]

§ ६२. सांप्रतमशरीरस्य सदाशिवस्य ज्ञानमभ्युपगतं ते एव प्रष्टव्या, किमीशस्य ज्ञानं नित्यमनित्यं च ? इति पक्षद्वयेऽपि दूषणमाह—

ज्ञानमीशस्य नित्यं चेदशरीरस्य नः क्रमः ।

कार्याणामक्रमाद्धेतोः कार्यक्रमविरोधतः ॥२७॥

§ ६३. ननु च ज्ञानस्य महेश्वरस्य नित्यत्वेऽपि नाक्रमत्वं निरन्वयक्षणिकस्यैवाक्रमत्वात् । कालान्तरदेशान्तरप्राप्तिविरोधात्कालापेक्षस्य देशापेक्षस्य च क्रमस्यासम्भवात् । सन्तानस्याप्यवस्तु-

और धर्मविशेष भी उसमें नहीं है क्योंकि शरीरके अभावमें उसका विरोध है—सद्भाव नहीं बनता है । तात्पर्य यह कि धर्मविशेष एक प्रकारका तीर्थकर नामका पुण्यकर्म है और यह शरीरके आश्रित है—शरीरके सद्भावमें ही उसका सद्भाव सम्भव है, अन्यथा नहीं । इस तरह ईश्वरके न शरीर मिद्ध है और न धर्मविशेष । तब 'इच्छाके बिना भी वह जिनेन्द्रकी तरह शरीरादिक कार्योंमें प्रवृत्त होसकता है' यह उदाहरण (जैनाभिमत जिनेन्द्रका दृष्टान्त) प्रदर्शित करना कदापि सम्भव नहीं है ।

§ ६४. ये दोनो पक्ष उपसंहाररूप है ।

§ ६५. अब अशरीरी सदाशिव—(ईश्वर) के जिन्होंने ज्ञान स्वीकार किया है उसमें यह पृथक्ते हुए कि ईश्वरका वह ज्ञान नित्य है अथवा अनित्य दोनों ही पक्षोंमें दूषण दिग्वाते हैं :—

अशरीरी ईश्वरका ज्ञान यदि नित्य है तो कार्योंमें क्रम नहीं बन सकता क्योंकि अक्रम (नित्य) कारणमें कार्योंमें क्रमका विरोध है । तात्पर्य यह कि ईश्वरके ज्ञानको यदि नित्य माने तो कार्योंकी क्रमशः उत्पत्ति नहीं होसकती क्योंकि नित्य कारण एक ही समयमें समग्र कार्योंको एकसाथ उत्पन्न कर सकता है ।

§ ६६. शङ्का—यद्यपि ईश्वरका ज्ञान नित्य है फिर भी उसमें अक्रमपना—क्रम का अभाव नहीं है । जो सर्वथा निरन्वय क्षणिक ज्ञान है उसीमें क्रम नहीं बनता । क्योंकि निरन्वय क्षणिकमें एक कालसे दूसरे काल और एक देशसे दूसरे देशमें प्राप्ति सम्भव न होनेमें काल और देशकी अपेक्षासं होनेवाला दोनों ही प्रकारका क्रम (देशक्रम और कालक्रम) असम्भव है । सन्तानकी अपेक्षामें भी

त्वात्परमाथतः क्रमवत्त्वानुपपत्ते कूटस्थनित्यवत् । न हि यथा सांख्या कूटस्थं पुरुषमामनन्ति तथा वयमीश्वरज्ञानं मन्यामहि, तस्य मानिष्यनित्यत्वात्क्रमोपपत्तेः । निरतिशयं हि पुरुषतत्त्वं प्रतिसमय स्वरूपेणैवास्तीति शब्दज्ञानानुपातिना विकल्पेन वस्तुशून्येन पूर्वमासीदिदानीमस्ति पश्चाद्विष्यतीति क्रमवदिव लोकैर्व्यवहारपदवीमानीयते इति न परमार्थतः क्रमवत्त्वं तस्य सांख्यैरभिधीयते । न च क्रमेणानेककार्यकारित्वं तस्याकर्तृत्वात्सदोदासीनतयाऽवस्थितत्वात् । न च क्रमेणाक्रमेण चार्थक्रियाऽपाये तस्यावस्तुत्वमिति केषाञ्चिद्दूषणसंभवात् लभते, वस्तुनोऽर्थक्रियाकारित्वलक्षणाप्रातिपत्तिनात्, अन्यथोदासीनस्य किञ्चिदकुर्वतो वस्तुत्वाभावप्रसङ्गात् । सत्ताया एव वस्तुलक्षणत्वोपपत्तेरभावस्यापि वस्तुवन्तरस्वभावस्य पुरुषतत्त्वस्य इव स्वमत्तानतिक्रमाद्वस्तुत्वाविरोधात्, सामान्यादेरपि स्वस्वस्वस्य वस्तुलक्षणस्याभ्युपगमाच्च किञ्चिद्वस्तु सत्तालक्षणं व्यभिचरतीति कार्पिलानां दर्शनं न पुनर्वैशेषिकाणां ईश्वरज्ञानस्याऽदासीनस्य कल्पने तत्कल्पनावयवार्थप्रसङ्गात् । कार्यकारिणैव तेन भवितव्यम् । यच्च कार्यकारि तत्सातिशयमेव युज्यते । न चैव परिणामिनित्यता

निरन्वय क्षणिकमेवास्तीति क्रम अनुपपन्न है क्योंकि वह अवस्तु है—वस्तु नहीं है, जैसे कूटस्थ नित्य । जिस प्रकार सांख्य पुरुष (आत्मा) को कूटस्थ—सबथा अपरिणामी नित्य—मानते हैं और इसलिये उसमें भी क्रम अनुपपन्न है उस प्रकार हम ईश्वरके ज्ञानको नहीं मानते, क्योंकि वह मानिष्य नित्य—परिणामी नित्य माना गया है । और इसलिये उसमें क्रम बन जाता है । वास्तवमें अपरिणामी पुरुष हर समय 'स्वरूपमें—ही है' इस प्रकारके शब्द और ज्ञानमें उत्पन्न हुये अवस्तुभूत विकल्पके द्वारा वह 'पड़ले था', 'इस समय है', 'पड़े होगा' इस तरहमें क्रमबानकी तरह लोगोंद्वारा व्यवहारित (व्यवहारको प्राप्त) कराया जाता है और इसलिये उसके सांख्य वास्तविक क्रम नहीं बतलाने हैं । दूसरी बात यह है कि उसके क्रममें अनेक कार्योंका कारणता है भी नहीं क्योंकि वह अकर्ता है—प्रकृतिको ही उन्होंने कर्त्री स्वीकार किया है और इसलिये वह सदा उदासीन रूपमें स्थित रहता है । पुरुषमें यद्यपि क्रम या अक्रम दोनों ही प्रकारमें अर्थक्रियाका अभाव है फिर भी उसमें अवस्तुत्वेका दूषण नहीं आ सकता है क्योंकि अर्थक्रियाकारित्व—अर्थक्रियाको करना वस्तुका लक्षण नहीं है, अन्यथा जो उदासीन है—कुछ नहीं कर रहा है वह वस्तु नहीं होसकेगा—अवस्तु ही जायगा । अतः सत्ता (अस्तित्व) को ही वस्तुका लक्षण मानना सबथा उचित है अर्थात् जो है उसीको वस्तु कहते हैं चाहे वह कुछ करे, चाहे न करे—कवल विद्यमानता ही वस्तुका लक्षण है । अतएव अभाव भी जो कि अन्य वस्तुस्वरूप है, पुरुषकी तरह अपने अस्तित्वका उल्लंघन न करनेमें वस्तु है । इसी प्रकार सामान्यादिकमें भी स्वरूपमत्त्वरूप वस्तुलक्षण हमने माना है । इसलिये कोई भी वस्तु सत्तालक्षणकी व्यभिचारी नहीं है अर्थात् सभी वस्तुओंमें सत्तालक्षण पाया जाता है, इस प्रकार सांख्योंका मत है । लेकिन वैशेषिक ऐसा नहीं मानते हैं । उनकी मान्यता यह है कि यदि ईश्वरज्ञानको उदासीन माना जाय तो उसकी कल्पना करना ही व्यर्थ है क्योंकि उसको कार्य करनेवाला ही होना चाहिये और जो कार्य करनेवाला है वह मानिष्य—परिणामी ही मानना योग्य है—

ज्ञानस्य सांख्यपरिकल्पितप्रधानवत्प्रसज्यते, तदतिशयानां क्रमभुवां ततो भिन्नत्वात् । तदभेदेऽतिशयानामिवेश्वरज्ञानस्यापि नाशोत्पादप्रसङ्गात् । ईश्वरज्ञानवद्वा । तदतिशयानामनुत्पादविनाशधमकत्वप्रसङ्गात् । तदेवमीश्वरज्ञान क्रमेणानेकातिशयसम्पाते क्रमवदेव । क्रमवत्तच्छेदश्चैश्वरज्ञानाकार्याणां क्रमो न विरुद्धयत एव, सर्वथाऽप्यक्रमादेव हेतोः कार्यक्रमविरोधविद्धे । एतेन सांख्ये परिकल्प्यमानस्य पुरुषस्य निरतिशयस्य सर्वदोदामीनस्य वैयर्थ्यमापादितमिति बोद्धव्यम् । वैशेषिकाणामात्मादिवस्तुनो नित्यम्याप्यर्थान्तरभूतैरतिशयैः सातिशयत्वोपगमात्सर्वदोदामीनस्य कस्यचिदप्रतिज्ञानादिति केचिदाचक्षते ।

§ ६४. तेऽप्येव प्रष्टव्या, कथमीश्वरज्ञानस्य ततोऽर्थान्तरभूतानामतिशयानां क्रमवत्त्वे वास्तव क्रमवत्त्वमिदं विद्यते ? तेषां तत्र समवायात्, इति चेत्^१, कथमर्थान्तरभूतानामतिशयानामीश्वरज्ञान एव समवायो न पुनरन्यथेति ? तत्रैवेदमिति प्रत्ययविशेषोपपत्तेरिति

उचित है। इसमें यह नहीं समझना चाहिये कि सांख्यिक प्रधानकी तरह ईश्वरका ज्ञान परिणामि-नित्य है क्योंकि वे क्रमभावी अतिशय (परिणाम) ईश्वरज्ञानमें भिन्न है। तात्पर्य यह कि जिस प्रकार सांख्यिक प्रधान परिणामयुक्त होकर स्वयं विकृतिको भी प्राप्त होता है उस प्रकारका ईश्वरज्ञान नहीं है। यद्यपि वह परिणामि-नित्य है लेकिन वे परिणाम उसमें भिन्न है। अतः वह स्वयं विकृत (उत्पाद और विनाशको प्राप्त) नहीं होता। हाँ, ईश्वरज्ञानमें उन अतिशयों—परिणामोंको अभिन्न माननेपर अतिशयोंकी तरह ईश्वरज्ञान भी उत्पाद और विनाशशील हो जायगा। अथवा ईश्वरज्ञानकी तरह उसके अतिशय अनुत्पाद और अविनाश स्वभाववाले हो जायेंगे, क्योंकि अभेदमें एक दृसरूप परिणत हो जाता है। इस प्रकार ईश्वरका ज्ञान क्रममें अनेक अतिशयोंको प्राप्त होनेमें क्रमवान ही है अर्थात् उसके क्रम उपपन्न हो जाता है और क्रमवान ईश्वर ज्ञानमें कार्योंका क्रम विरुद्ध नहीं है—वह भी बन जाता है। सर्वथा अक्रम हेतु (कारण) में ही कार्योंके क्रमका विरोध है—वह नहीं बनता है। इस विवेचनसे सांख्यिकों द्वारा माने गये अपरिणामी और सर्वदा उदासीन रहनेवाले पुरुषकी व्यर्थताका आपादन समझना चाहिये। वैशेषिकोंके आत्मा आदि पदार्थ यद्यपि नित्य है तथापि वे उन्हें भिन्नभूत परिणामोंमें परिणामी मानते हैं उन्होंने सदा उदासीन कोई भी पदार्थ नहीं माना, इस प्रकार वैशेषिक मतको माननेवाले कोई वैशेषिक कथन करते हैं ?

§ ६४ समाधान—उत्तमे भी हम पूछते हैं कि ईश्वरज्ञानमें भिन्न अतिशयोंको क्रमवान होनेमें ईश्वरज्ञानके वास्तविक क्रमवत्ता कैसे सिद्ध हो सकती है ? यदि कहें कि वे वहाँ समवायसम्बन्धमें सम्बद्ध हैं, अतएव अतिशयोंमें क्रम होनेमें ईश्वरज्ञानमें भी क्रम बन जाता है तो यह बतलाये कि उन सर्वथा भिन्न अतिशयोंका ईश्वरज्ञानमें ही समवाय क्यों है, अन्यत्र (दृमरी जगह) क्यों नहीं है ? यदि यह

चेत्, ननु स एव 'इहेदम्' इति प्रत्ययविशेषः कुतोऽन्यत्रापि न स्यात् ? सर्वथा विशेषाभावात् । यथैव हि, 'इह महेश्वरज्ञानेऽतिशया' इति ततोऽर्थान्तरभाविनोऽपि प्रतीयन्ते तथेह घटे तेऽतिशया प्रतीयन्ताम् । तत्रैव तेषां समवायादिहेदमिति प्रत्ययविशेषो न पुनरन्यत्रेति चेत्, सोऽमन्योन्य-सश्रयः । सतीदेदमिति प्रत्ययविशेषेऽतिशयानामीश्वरज्ञान एव समवायः सिद्ध्येत्, तत्रैव च^१ तेषां समवायात् [इति सति] इहेदमिति प्रत्ययविशेषो नियम्यते, इति नैकस्यापि प्रसिद्धिः । भवतु वा तेषां तत्र समवायः, स तु क्रमेण युगपद्वा ? क्रमेण चेत्, कथमक्रममीश्वरज्ञानं क्रमभाष्य-नेकातिशयसमवायं क्रमेण प्रतिपद्यते ? इति दुरवबोधम् । क्रमवर्तिभिरतिशयान्तरैरीश्वरज्ञानस्य क्रमवत्त्वमिहरेदोषोऽयमिति चेत्, ननु तान्यप्यन्यान्यतिशयान्तराणीश्वरज्ञानादर्थान्तरभूतानि कथं तस्य क्रमवत्त्वं साधयेयुः ? अतिप्रसङ्गात् । तेषां तत्र समवायादिति चेत्, स तर्हि तत्समवाय-क्रमेण युगपद्वेत्यनिवृत्त पर्यनुयोगोऽनवस्था च । यदि पुनर्युगपदीश्वरज्ञानेऽतिशयानां समवाय-

कहे कि वही 'इहेदं' प्रत्ययविशेष उत्पन्न होता है तो हम यही तो जानना चाहते हैं कि वही 'इहेदं' प्रत्ययविशेष अन्यत्र भी क्यों उत्पन्न नहीं होता ? क्योंकि अतिशयोंकी भिन्नता समान है और अतिशयोंकी भिन्नताकी अपेक्षा ईश्वरज्ञान और तदतिरिक्तमे कोई विशेषता नहीं है । अतः जिसप्रकार 'इस महेश्वरज्ञानमे अतिशय है' इस तरह ईश्वरज्ञानमे सर्वथा भिन्न भी वे अतिशय उसमे प्रतीत होते हैं उसीप्रकार इस घटमे वे अतिशय प्रतीत हो । यदि कहा जाय कि ईश्वरज्ञानमे ही उनका समवाय होनेसे वही 'इहेदं' प्रत्ययविशेष उत्पन्न होता है, अन्यत्र उनका समवाय न होनेसे वहां 'इहेदं' प्रत्ययविशेष उत्पन्न नहीं होता, तो यह अन्योन्याश्रय (परस्पराश्रय) नामका दोष है । 'इहेदं' प्रत्ययविशेषके उपपन्न होजानेपर अतिशयोंका ईश्वरज्ञानमे ही समवाय सिद्ध हो और ईश्वरज्ञानमे ही अतिशयोंका समवाय है, इसके सिद्ध होनेपर 'इहेदं' प्रत्ययविशेषका नियम सिद्ध हो, इस तरह एककी भी सिद्धि सम्भव नहीं है । और यदि हम थोड़ी देरको यह मान भी लें कि ईश्वरज्ञानमे ही अतिशयोंका समवाय है तो यह बतलाये कि वे अतिशय ईश्वरज्ञानमे क्रमसे समवेत होते हैं अथवा एक-साथ ? यदि क्रमसे कहे तो अक्रम—क्रमसे रहित (नित्य) ईश्वरज्ञान क्रमभावी अनेक अतिशयोंके समवायको क्रमसे कैसे प्राप्त होसकता है ? यह समझमे नहीं आता । अगर कहे कि क्रमवर्ती अन्य अतिशयोंमे ईश्वरज्ञानमे क्रमपना आजाता है, इसलिये कोई दोष नहीं है तो हम पूछते हैं कि वे अन्य अतिशय भी, जो कि ईश्वरज्ञानमे सर्वथा भिन्न हैं, ईश्वरज्ञानके क्रमपना कैसे सिद्ध कर सकते हैं ? अन्यथा अतिप्रसङ्ग दोष आयगा । यदि कहे कि उन अन्य अतिशयोंका ईश्वरज्ञानमे समवाय है तो यह स्पष्ट करे कि वह समवाय क्रमसे होगा या एक-साथ ? यह हमारा प्रश्न ज्यों-का-त्यों खड़ा है और अनवस्था बनी हुई है । यदि

१ द प्रती 'इह' पाठो नास्ति । स प्रती तु 'इदं' पाठः । २ सु 'च' नास्ति । ३ सु स 'वत्ता' पाठः ।

स्तदा तन्निबन्धनोऽपि तस्य क्रमो दूरोत्सारित एव, तेषामक्रमत्वादिति मानिष्यस्यापीश्वरज्ञानस्या-
क्रमत्वसिद्धिः । तथा चाक्रमादीश्वरज्ञानात्कार्याणां क्रमो न स्यादिति सूक्तं दृश्यम् ।

[नित्येश्वरज्ञानं प्रमाणं फलं वेति विकल्पद्वयं कृत्वा तद् दृश्यति]

§ ६१. किञ्च, तदीश्वरज्ञानं प्रमाणं स्यात्फलं वा ? पक्षद्वयेऽपि दोषमादर्शयन्नाह —

तद्बोधस्य प्रमाणत्वे फलाभावः प्रसज्यते ।

ततः फलावबोधस्यानित्यस्येष्टा मतक्षतिः ॥२८॥

फलत्वे तस्य नित्यत्वं न स्यान्मानान्समुद्भवात् ।

ततोऽनुद्भवने तस्य फलत्वं प्रतिहन्यते ॥२९॥

§ ६२. 'नेश्वरज्ञानं नित्यं प्रमाणं सिद्ध्येत् तस्य फलाभावात् फलज्ञानस्यानित्यस्य
परिकल्पने च महेश्वरस्य नित्यानित्यज्ञानद्वयपरिकल्पनायां सिद्धान्तविरोधान् ।' कृत्वा 'चेरेश्वर-

माना जाय कि एक-साथ ईश्वरज्ञानमें अतिशयोंका समवाय होता है तो अतिशयोंको लेकर जो ईश्वरज्ञानमें क्रम स्थापित किया गया था उसे अब छोड़ दिया जान पड़ता है क्योंकि अतिशयोंका अक्रम (युगपद्) मान लिया गया है और इसलिये ईश्वरज्ञानको मानिष्य माननेपर भी उसमें अक्रमपना ही प्रसिद्ध होता है । अतएव 'अक्रम ईश्वरज्ञानमें कार्योंका क्रम नहीं बनता' यह दृश्यण बिल्कुल ठीक ही कहा गया है ।

§ ६५. दूसरे, वह ईश्वरज्ञान प्रमाणरूप है या फलरूप ? दोनों ही पक्षोंमें आचार्य दोष दिखाने हैं —

ईश्वरका नित्यज्ञान यदि प्रमाण है तो फलका अभाव प्राप्त होता है । और अगर उसमें अनित्य फलज्ञान माना जाय तो सिद्धान्तकी हानि होती है । यदि कहा जाय कि ईश्वरका ज्ञान फल है तो वह नित्य नहीं बन सकता, क्योंकि प्रमाणमें वह उत्पन्न होता है । अगर उसे उत्पन्न न माने तो वह फल नहीं होसकता । तात्पर्य यह कि ईश्वर-ज्ञान न तो प्रमाण सिद्ध होता है और न फल, क्योंकि दोनों ही पक्षोंमें दोष आते हैं ।

§ ६६. अतएव हम कह सकते हैं कि नित्य ईश्वरज्ञान प्रमाण नहीं है क्योंकि उसका फल नहीं है और यदि अनित्य फलज्ञानकी कल्पना करें तो महेश्वरके नित्य और अनित्य दो ज्ञान कल्पित करना पड़ेगे और उस हालतमें सिद्धान्तविरोध आयेगा ।

ज्ञानस्य नित्यत्वं न स्यात्, प्रमाणतस्तस्य समुद्रवात् । ततोऽनुद्भवे^१ तस्य फलत्वविरोधाच्च नित्य-
मीश्वरज्ञानमभ्युपगमनीयम्, तस्य निगदितदोषानुषङ्गेण निरस्तत्वात् ।

[अनित्येश्वरज्ञानमपि दूषयति]

§ १७ किं तर्हि ? अनित्यमेश्वरज्ञानमित्यपरे । तन्मतमनूय निराकुर्वन्नाह—

अनित्यत्वे तु तज्ज्ञानस्यानेन व्यभिचारिता ।

कार्यत्वादेर्महेशेनाकरणेऽस्य स्वबुद्धितः ॥ ३० ॥

बुद्ध्यन्तरेण तद्वबुद्धेः करणे चानवस्थितिः ।

नानादिमन्तित्युक्ता कर्मसन्तानतो विना ॥ ३१ ॥

§ १८, अनित्य ईश्वरज्ञानमीश्वरबुद्धिकार्यं यदि नेत्यते तदा तेनैव कार्यत्वादिहेतु^२ स्तनकरण-

तात्पर्य यह कि ईश्वरमे नित्य प्रमाणज्ञान और अनित्य फलज्ञान ये दो ज्ञान अवश्य स्वीकार करने पड़ेगे. क्योंकि उनको स्वीकार किये बिना प्रसिद्ध प्रमाण-फलव्यवस्था नहीं बन सकती है । किन्तु ईश्वर क्या, किसी आत्मा में भी दो ज्ञान वैशेषिक दर्शनने स्वीकार नहीं किये है । कारण, मजातीय दो गुण एक जगह नहीं रहते । अतः ईश्वरमे उक्त दो ज्ञानोंकी कल्पना करनेमें सिद्धान्तविरोध या सिद्धान्तहानि स्पष्ट हैं । अगर ईश्वरज्ञानको फल माना जाय तो वह नित्य नहीं रहेगा, क्योंकि प्रमाणमें उसकी उत्पत्ति हुई है और यदि प्रमाणमें उत्पत्ति नहीं हुई तो उसे फल नहीं कहा जासकता, क्योंकि फल वही कहलाता है जो कर्मोंमें उत्पन्न होता है । अतः ईश्वरज्ञानको नित्य नहीं स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि उसमें उपर्युक्त दोष आते हैं ।

§ १७ तो क्या है ? अनित्य ही ईश्वरज्ञान है, यह अन्य वैशेषिक मतानुयायी मानते हैं उनके भी इस मतको आचार्य उपस्थित करके निराकरण करते हुए कहते हैं —

‘यदि ईश्वरके ज्ञानको अनित्य कहा जाय तो कार्यत्व आदि हेतु उसके साथ व्यभिचारी है क्योंकि ईश्वर उसे अपनी बुद्धिमें नहीं करता है । यदि अपनी बुद्धिसे उसे करता है तो उस बुद्धिको अन्य बुद्धिसे करेगा और इस तरह अनवस्था नामका दोष आता है । और बुद्धिकी अनादि मन्तान बिना कर्मसन्तानके मानी नहीं जासकती है ।’ इसका स्पष्टीकरण निम्न प्रकार है—

§ १८, ईश्वरका अनित्यज्ञान अगर ईश्वरबुद्धिका कार्य नहीं है तो शरीर, इन्द्रिय, जगत् आदिको बुद्धिमानकारणजन्य सिद्ध करनेमें प्रयुक्त हुए कार्यत्व आदिक हेतु

भुवनादेर्बुद्धिमत्कारणत्वे साध्येऽनैकान्तिकं स्यात् । यदि पुनर्बुद्ध्यन्तरेण स्वबुद्धिमीश्वरः कुर्वीत तदा परापरबुद्धिप्रतीक्षायांमैवोपक्षीणत्वादीश्वरस्य प्रकृतबुद्धेः करणं न स्यादनवस्थानात् ।

१ ६६. स्यान्मतम्—प्रकृतबुद्धेः करणे नाऽपूर्वबुद्ध्यन्तरं प्रतीक्षते महेशः । किं तर्हि ? पूर्वोत्पन्नां बुद्धिमाश्रित्य प्रकृतां बुद्धिं कुर्वते । तामपि तत्पूर्वबुद्धिमित्यनादिर्बुद्धिमन्ततिरीश्वरस्य ज्ञानो नानवस्थेति, तदप्यसत्, तथाबुद्धिमन्तानस्य कर्ममन्तानापाये^१ सम्भवाभावात् । क्रमजन्मा हि बुद्धिः परापरतद्देतोरदृष्टविशेषस्य क्रमादुत्पद्यते नान्यथा । यदि पुनर्योगजधर्ममन्ततेरनादेरीश्वरस्य सद्भावादयमनुपालम्भः^२ पूर्वस्मात्समाधिविशेषाद्धर्मस्यादृष्टविशेषस्योत्पादात्ततो बुद्धिविशेषस्य प्रादुर्भावाददृष्टमन्ताननिबन्धनाया एव बुद्धिमन्ततेरभ्युपगमादिति मतम्; तदाऽपि कथमीश्वरस्य सकर्मता न सिद्ध्येत् । तस्मिन्नां च सशरीताऽपि कथमस्य न स्यात् ? तस्यां च सत्यां न सदा मुक्तिस्तस्य सिद्ध्येत् । सदेहमुक्ते^३ सदा सिद्धौ^४ तददेहेन^५ च कार्यत्वादेः साधनस्य तन्वादेर्बुद्धिमत्कार-

उसी ईश्वरके अनित्यज्ञानके साथ अनैकान्तिक हेत्वाभ्यस्त हैं । कारण, ईश्वरका अनित्यज्ञान कार्य तो है किन्तु ईश्वरबुद्धिके द्वारा वह उत्पन्न नहीं किया जाता । यदि ईश्वर अपनी बुद्धिकी अन्य बुद्धिसे उत्पन्न करता है तो अन्य दूसरी आदि बुद्धियोंकी प्रतीक्षामें ही ईश्वरकी शक्ति क्षीण होजानेसे प्रकृत ईश्वरबुद्धि (ईश्वरके अनित्यज्ञान) की उत्पत्ति कदापि नहीं होसकती, क्योंकि अनवस्था आती है ।

१ ६६. विशेषक—महेश्वर अपनी प्रकृत बुद्धिकी उत्पन्न करनेके लिये किसी नई बुद्धिकी अपेक्षा नहीं करता । किन्तु पहले उत्पन्न हुई बुद्धिकी सहायतासे प्रकृत बुद्धिकी उत्पन्न करता है, उस बुद्धिकी भी उससे पहलेकी बुद्धिकी मददसे करता है और इस तरह ईश्वरके हम अनन्त बुद्धिमन्तान मानते हैं, अतः अनवस्था दोष नहीं है ?

ज्ञेय—आपकी उक्त मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त प्रकारकी बुद्धिसन्तानकी कल्पना बिना कर्ममन्तानको माने नहीं बनती है । इसका कारण यह है कि जो बुद्धि क्रमसे उत्पन्न होती है वह अदृष्टविशेषरूप तत्तत्कारणोंके क्रमसे पैदा होती है, इसके अतिरिक्त और किसी प्रकारसे नहीं होती है । अगर कहा जाय कि 'ईश्वरके हम अनादि योगजधर्ममन्तानका सद्भाव मानते हैं और इसलिए यह दोष नहीं है क्योंकि पूर्व समाधिविशेषसे अदृष्टविशेषरूप धर्म उत्पन्न होता है और उससे बुद्धिविशेषकी उत्पत्ति होती है । अतएव ईश्वरके हमने अदृष्टमन्ताननिमित्तक बुद्धिमन्तान स्वीकार की है' तो इस प्रकारके स्वीकार करनेमें भी ईश्वरके सकर्मता कैसे सिद्ध न होगी ? और सकर्मता सिद्ध होनेपर उसके सशरीरीपन भी क्यों नहीं आयेगा ? और इस प्रकार सशरीरीपन आनेपर वह फिर सदासुक्त कैसे सिद्ध हो सकेगा ? तथा यदि सशरीरसुक्ति सदा सिद्ध

१ मु स 'वायेऽसम्भवात्' पाठः ।

२ प्रदोषः । ३ जीवमुक्तेः । ४ नित्यत्वे । ५ जीवमुक्तदेहेन ।

एत्वे साध्ये कथमनैकान्तिकता परिहर्तुं शक्यते^१ ? तस्य बुद्धिमत्कारणत्वाम्भवात् । सम्भवे चानवस्थानुषङ्गादिति प्रागेवोक्तम् ।

[अधुना व्यापित्वाव्यापिचाम्या तदीश्वरज्ञानं दूषयन् व्यापित्वयत्नं दूषयति]

§ १००. किञ्च, इदं विचार्यते—किमीश्वरज्ञानमव्यापि, किं वा व्यापीति प्रथमपक्षे दूषणमाह—

अव्यापि च यदि ज्ञानमीश्वरस्य तदा कथम् ।

सत्कृत्सर्वत्र कार्याणामुत्पत्तिर्घटते ततः ॥ ३२ ॥

यद्येकत्र स्थितं देशे ज्ञानं सर्वत्र कार्यकृत् ।

तदा सर्वत्र कार्याणां सकृत् किं न समुद्भवः ? ॥ ३३ ॥

कारणान्तरवैकल्यात्तथाऽनुत्पत्तिरित्यपि ।

कार्याणामीश्वरज्ञानाहेतुकत्वं प्रसाधयेत् ॥ ३४ ॥

सर्वत्र सर्वदा तस्य व्यतिरेकाप्रसिद्धितः ।

अन्वयस्यापि सन्देहात्कार्य तद्वेतुकं कथम् ॥ ३५ ॥

हो तो ईश्वरशरीरके साथ कार्यत्व आदि हेतु शरीरादिकार्यको वर्द्धमानकारणजन्य सिद्ध करनेमें अनैकान्तिक हेत्वाभास होनेमें कैसे बच सकेंगे ? क्योंकि वह वर्द्धमानकारण-जन्य नहीं है । यदि है तो अनवस्था दोषका प्रसङ्ग आयेगा, यह पक्षले टीका जा चुका है ।

§ १००. अब ईश्वरज्ञानमें और भी जो दोष आते हैं उनपर विचार करते हैं—बतलाइये ईश्वरज्ञान अव्यापक हैं ? अथवा, व्यापक ? प्रथम पक्षमें दूषण कहते हैं —

‘यदि ईश्वरका ज्ञान अव्यापक हैं तो उसमें सब जगह एक साथ कार्योंकी उत्पत्ति नहीं बन सकती है । अगर एक जगह रहकर वह सब जगह कार्य करता है तो सब जगहके कार्य एक-साथ क्यों उत्पन्न नहीं होजाते ? अगर कहा जाय कि अन्य कारणोंके अभावमें सब जगहके कार्य एक-साथ उत्पन्न नहीं होते तो यह कथन भी कार्योंको ईश्वरज्ञान हेतुक सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि सब जगह और सब कालमें ईश्वरज्ञानका व्यतिरेक अप्रसिद्ध है और इसलिये अन्वयमें भी सन्देह है । ऐसी दृष्टामे शरीरादिक कार्य ईश्वरज्ञानहेतुक कैसे सिद्ध होसकते हैं ?’

९ १०१ तदीश्वरज्ञानं तावदव्यापीष्टं प्रादेशिकत्वान्मुखादिवन् । प्रादेशिकमीश्वरज्ञानं विभुद्रव्यविशेषगुणत्वात् । यदित्थं तदित्थम्, यथा मुखादि, तथा चेश्वरज्ञानम्, तस्मात्प्रादेशिकमिति नामिद्वं प्रादेशिकत्व साधनम् । न च तत्साधनस्य हेतोः सामान्यगुणेन संयोगादिना व्यभिचारः, विशेषग्रहणात् । तथापि विशेषगुणेन रूपादिनाऽनैकान्तिक इति न मन्तव्यम्, विभुद्रव्यग्रहणात् । तथापीष्टविरुद्धस्यानित्यत्वस्य साधनाद्विरुद्धो हेतुः, विभुद्रव्यविशेषगुणत्वस्यानित्यत्वेन व्याप्तत्वात् । यथा हि इदं विभुद्रव्यविशेषगुणत्व प्रादेशिकत्वमीश्वरज्ञानस्य साधयेत् तद्वदनित्यत्वमपि, तदव्यभिचारात् । न हि कश्चिद्विभुद्रव्यविशेषगुणो नित्यो दृष्ट इत्यपि नाशङ्कनीयम्, महेश्वरस्यास्मद्विशिष्टत्वात्तद्विज्ञानस्यास्मद्विज्ञानं^१ विलक्षणत्वात् । न हि अस्मदादिविज्ञाने यो धर्मो दृष्टः स महेश्वरविज्ञानेऽप्यापादयितुं युक्तः, अतिप्रसङ्गात् । तस्यास्मदादिविज्ञानवत्समत्कार्यपरिच्छेदकत्वाभावात्प्रसक्तेः । सर्वत्रास्मदादिविभुद्रव्यादीनामेवानित्यत्वेन व्याप्तस्य विभुद्रव्यविशेषगुणत्वस्य प्रसिद्धेः । विभुद्रव्यस्य वा महेश्वरस्यैवाभिप्रेतत्वात् । तेन यदुक्तं भवति महेश्वरविशेषगुणत्वात् तदुक्तं भवति

९ १०२. वैशेषिक—ईश्वरके ज्ञानको हमने अव्यापक स्वीकार किया है, क्योंकि वह प्रादेशिक है—कहीं रहता है और कहीं नहीं रहता है, जैसे मुखादिक । ईश्वरका ज्ञान प्रादेशिक है क्योंकि विभुद्रव्यका विशेषगुण है । जो विभुद्रव्यका विशेषगुण है वह प्रादेशिक है, जैसे मुखादिक । और विभुद्रव्यका विशेषगुण ईश्वरज्ञान है, इस कारण वह प्रादेशिक है । इस प्रकार प्रादेशिकपना हेतु अस्मिद्ध नहीं है । और न संयोगादि सामान्यगुणके साथ वह व्यभिचारी है, क्योंकि 'विशेष' पदका ग्रहण है । तथा रूपादिविशेषगुणके साथ भी वह अनैकान्तिक नहीं है, क्योंकि 'विभुद्रव्य' पदका ग्रहण है । यदि कहे कि 'उक्त दोष न होनेपर भी हेतु दृष्टविरुद्ध—अनित्यपनेका साधन करनेमें विरुद्ध होनाभास है, क्योंकि जो विभुद्रव्यका विशेषगुण होता है वह अनित्य होता है, दोनोंमें परस्पर अविनाभाव है और इसलिये जिस प्रकार यह विभुद्रव्यविशेषगुणपना ईश्वरज्ञानके प्रादेशिकपना सिद्ध करेगा उसी प्रकार अनित्यपना भी उसके सिद्ध करेगा, क्योंकि वह उसका अव्याभिचारी है । ऐसा कोई विभुद्रव्यका विशेषगुण नहीं देखा जाता जो नित्य हो ।' यह भी शङ्का नहीं करनी चाहिये । कारण, महेश्वर हम लोगोंकी अपेक्षा विशिष्ट है और उसका ज्ञान भी हम लोगोंके ज्ञानकी अपेक्षा भिन्न है । यह योग्य नहीं है कि हम लोगोंके ज्ञानमें जो धर्म (नृनता, अनित्यपना आदि) दखे जायें वे ईश्वरके ज्ञानमें भी आपादित होना चाहिये । अन्यथा अतिप्रसङ्ग होगा । वह यह कि जिस प्रकार हम लोगोंका ज्ञान समस्त पदार्थोंका जाननेवाला नहीं है उसीप्रकार ईश्वरका ज्ञान भी समस्त पदार्थोंका जाननेवाला सिद्ध न होगा । अतः सब जगह हम लोगोंके बुद्धिआदिगुणोंकी अनित्यताके साथ ही विभुद्रव्यविशेषगुणपनेकी प्रसिद्धि है । अथवा विभुद्रव्य महेश्वर ही हमें अभिप्रेत है । इससे यह अर्थ हुआ कि 'महेश्वरका विशेषगुण है' यह कहो और चाहे 'विभुद्रव्यका विशेषगुण है' यह कहो—एक ही बात है । अतः उक्त

विभुद्रव्यविशेषगुणत्वादिति । ततो नेष्टविरुद्धसाधनो हेतुर्यतो विरुद्धः स्यात् । न चैवमुदाहरणानुपपत्तिः, ईश्वरमुखादेरेवोदाहरणत्वात् तस्यापि प्रादेशिकत्वात्साध्यवैकल्याभावात्, महेश्वरविशेषगुणत्वाच्च साधनवैकल्यासम्भवात् । ततोऽस्माद्धेतोरीश्वरज्ञानस्य सिद्धिः प्रादेशिकत्वम् । ततश्चाव्यापि तदिष्टं यदि वैशेषिकैस्तदा कथं सकृत्सर्वत्र तन्वादिकार्याणामुत्पत्तिरीश्वरज्ञानाद् घटते । तद्धि निमित्तकारण सर्वकार्योत्पत्तौ सर्वत्रासन्नहितमपि कथमुपपद्येत ? कालादेर्व्यापिन एव युगपत् सर्वत्र कार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वप्रसिद्धे । ^१ विभोरीश्वरस्य निमित्तकारणत्ववचनाद्दोष इति चेत्, न, तस्य यत्र प्रदेशेषु बुद्धिस्तत्रैव निमित्तकारणत्वोपपत्तेः । बुद्धिशून्येऽपि प्रदेशान्तरे तस्य निमित्तकारणत्वे न तत्र कार्याणां बुद्धिमन्निमित्तत्वं सिद्ध्येत् । तथा च व्यर्थं बुद्धिमन्निमित्तत्वमाधनम्, सर्वत्र कार्याणां ^२ बुद्धिमदभावेऽपि भावापत्तेः । न चैव कायत्वादयो हेतवो गमका स्युः, बुद्धिशून्येश्वरप्रदेशवर्तिभिर^३ बुद्धिमन्निमित्तं कार्यादिभिर्यभिचारात् । ततस्तेषां बुद्धिमन्निमित्तत्वमिद्धे ।

अनुमानप्रयोगमे 'विभुद्रव्य' पदका अर्थ महेश्वर होनेसे हमारा हेतु इष्टमे विरुद्धका साधक नहीं है जिससे वह विरुद्ध हेत्वाभास कहा जासके । और इस प्रकारके कथनसे उदाहरणका अभाव नहीं बताया जासकता है क्योंकि ईश्वरके गुणादिको ही उदाहरण प्रदर्शित कर सकते हैं । ईश्वरगुणादिक भी प्रादेशिक है, इसलिये वह साध्याविकल नहीं है और महेश्वरका वह विशेषगुण है, इसलिये भाव्यविकल भी नहीं है । अतः प्रस्तुत हेतु (विभुद्रव्यविशेषगुणपत्ता) से ईश्वरज्ञानके प्रादेशिकपत्ता सिद्ध है और उससे ईश्वरका ज्ञान अव्यापक सिद्ध हो जाता है ।

जैन—यदि आप ईश्वरज्ञानको अव्यापक मानते हैं तो एकमात्र सब जगह शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति अव्यापि—एकदेशस्थित ईश्वरज्ञानसे कैसे सम्भव है ? अथवा नहीं । दूसरी बात यह है कि वह समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें सब जगह मौजूद नहीं रहेगा तब वह निमित्तकारण भी कैसे बन सकेगा ? कालादिक पदार्थ जब व्यापक है तभी वे सब जगहके कार्योंकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण हैं । यदि कहा जाय कि विभु महेश्वरको निमित्तकारण कहनेसे यह दोष नहीं है तो यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि महेश्वरकी जिन जगहोंमें बुद्धि होगी उन्हीं जगहोंमें वह निमित्तकारण सिद्ध होगा । जहाँ महेश्वरकी बुद्धि नहीं है वहाँ भी यदि उसे निमित्तकारण कहा जाय तो वहाँके कार्य बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध नहीं हो सकेंगे और इसलिये उन्हें बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्य सिद्ध करना व्यर्थ है क्योंकि सब जगह बुद्धिमान्के अभावमें भी कार्य उत्पन्न होसकते हैं । और इस प्रकार कार्यात्वादिक हेतु साध्यके साधक नहीं है । कारण, जिन जगहोंमें बुद्धिसे रहित केवल ईश्वर है वहाँ वगैरे बुद्धिम होनेवाले कार्योंके साथ उक्त हेतु व्यभिचारी है । अतः कार्योंके बुद्धिमान्निमित्तकारणजन्यता असिद्ध है ।

१ मु स प 'विभोरीश्वरस्य निमित्तकारणत्वप्रसिद्धे.' इत्यधिकः पाठः । २ व 'बुद्धिमदभावापत्तेः' इति पाठः । ३ व 'वृत्तिभिर्यभिचारात्' इति पाठः । तत्र 'अबुद्धिमन्निमित्तैः कार्यादिभिः' इति पाठो नास्ति ।

§ १०२. स्यान्मतम्—प्रदेशवर्तिनाऽपि ज्ञानेन महेश्वरस्य युगपत्समस्तकारकपरिच्छेद-
निन्देः सर्वकार्योत्पत्ता युगपत्सकलकारकप्रयोक्तृत्वव्यवस्थिते, निखिलतन्वादिकार्याणां बुद्धिमन्त्रि-
मित्तत्वोपपत्तेर्नोक्तदोषः^१ प्रसज्यत इति, तदप्यसम्यक्, क्रमेणानेकतन्वादिकार्यजन्मनि तस्य
निमित्तकारणत्वायोगात् । ज्ञानं हीश्वरस्य यद्येकत्र प्रदेशे वर्त्तमानं समस्तकारकशक्तिसाक्षात्करण-
त्वमस्तकारकप्रयोक्तृत्वसाधनात्मवत् परम्परया कार्यकारीप्यने तदा युगपत्सर्वकार्याणां सर्वत्र किं
न समुद्भव प्रसज्येत^२, यतो महेश्वरस्य प्राक् पश्चाच्च कार्योत्पत्ता निमित्तकारन्वाभावो न सिद्-
ध्येत्, समर्थेऽपि सति निमित्तकारणे कार्यानुत्पादविराधात् ।

§ १०३. स्यान्मतम्—न^३ निमित्तकारणमात्रात्तन्वादिकार्याणामुत्पत्ति समवायसमवायि^४-
कारणान्तराणामपि सद्भावे कार्योत्पत्तिदर्शनात् । न च सर्वकार्याणां युगपत्समवायसमवायिनिमि-
त्तकारणसद्भावः, क्रमेणैव तत्प्रसिद्धे । ततः कारणान्तराणां वैकल्यात्तथा युगपत्सर्वत्र कार्याणां

§ १०२. वैशेषिक—यद्यपि ईश्वरज्ञान एकप्रदेशवर्ती है तथापि महेश्वर उसमें
द्वारा एक-साथ समस्त कारकोका ज्ञान कर लेता है । अतः समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें
एक-साथ सब कारकोका वह प्रयोक्ता बन जाता है और इसलिये समग्र शरीरादिक कार्य
बुद्धिमाननिमित्तकारणजन्य सिद्ध है । अतएव उपर्युक्त दोष नहीं आता ?

जैन—आपका यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि क्रमसे अनेक शरीरादिक
कार्योंकी उत्पत्तिमें वह निमित्तकारण नहीं बन सकता है । कारण, ईश्वरका
ज्ञान यदि एकदेशमें रहकर समस्त कारकोका शक्तिका साक्षात्कार कर लेता है और
इसलिए उसे समस्त कारकोका प्रयोक्ता सिद्ध होनेमें सब जगह परम्परामें कार्यकारी कहा
जाता है तो एक-साथ समस्त कार्योंकी सब जगह उत्पत्ति क्यों न हो जाय ? जिसमें महेश्व-
रके पहले और पीछे निमित्तकारणताका अभाव सिद्ध न हो । और यह सम्भव नहीं है
कि समर्थानिमित्तकारणके रहनेपर भी कार्योंका उत्पाद न हो । तात्पर्य यह कि ईश्वरज्ञान-
को यदि शरीरादिकका निमित्तकारण माना जाय तो एकसमयमें ही विभिन्न कालिक
और विभिन्न वैशिक कार्य एक-साथ ही उत्पन्न होजाना चाहिये, क्योंकि वह पूर्णतः
समर्थ माना जाता है परन्तु ऐसा देखा नहीं जाता, अतः वह निमित्तकारण नहीं है ।

§ १०३. वैशेषिक—हमारा कहना यह है कि केवल निमित्तकारणसे शरीरादिक
कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती, किन्तु समवायि और असमवायि कारणोंके भी होनेपर
कार्योत्पत्ति देखी जाती है और समस्त कार्योंके समवायि, असमवायि और निमित्तका-
रणोंका सद्भाव एक-साथ सम्भव नहीं है क्योंकि वे क्रमसे ही प्रसिद्ध होते हैं । अतः
अन्य कारणोंका अभाव रहनेमें एक-साथ सर्वत्र कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती ?

१ स प मु 'दोषोऽनुपमज्यते' गठ । २ मु स प 'प्रसज्यते' । ३ स 'ननिमित्त' पाठः ।
४ स मु प 'निमित्त' इत्यधिक गठ ।

मनुत्पत्तिरिति, तदपि कार्याणां नेश्वरज्ञानहेतुकत्वं साधयेत्, तदन्वयव्यतिरेकासिद्धेः । सत्यपेश्वर-
ज्ञाने केषाञ्चकार्याणां कारणान्तराभावेऽनुत्पत्तेः कारणान्तरसद्भावे एवोत्पत्तेः । कारणान्तरान्वय-
व्यतिरेकानुविधानस्यैव सिद्धेस्तत्कार्यत्वस्यैव व्यवस्थानात् ।

§ १०४. ननु च सत्येव ज्ञानवति महेश्वरे तन्वादिकार्याणामुत्पत्तेरन्वयोऽस्त्येव, व्यति-
रेकोऽपि विशिष्टावस्थापेक्षया महेश्वरस्य विद्यत एव । कार्योत्पादनसमर्थकारणान्तर^१सन्निधानवि-
शिष्टेश्वरेऽस्ति तत्कार्याणामनुत्पत्तेरव्यतिरेकनिश्चयान्, सर्वत्रावस्थापेक्षयैवावस्थावतोऽन्वय-
व्यतिरेकप्रतीतिरन्यथा तदसम्प्रत्ययान् । न हि अवस्थावति^२ सति कार्योत्पत्तिरिति वक्तुं
शक्यम्, सर्वावस्थामु तस्मिन्सति तदुत्पत्तिप्रसङ्गात् । नाप्यवस्थावतोऽसम्भवे कार्यस्यासम्भव-
सुशङ्को^३ वक्तुम्, तस्य नित्यत्वादभावानुपपत्तेः । द्रव्यावस्थाविशेषाभावे तु तत्साध्यकार्यविशेषा-

नेन—इम कथनसे भी कार्य ईश्वरज्ञानहेतुक सिद्ध नहीं होते, कारण कार्योंके
साथ ईश्वरज्ञानका अन्वय और व्यतिरेक दोनों अमिद्ध हैं । ईश्वरज्ञानके होनेपर भी
किनने ही कार्य अन्य कारणोंके अभावमें उत्पन्न नहीं होते और अन्य कारणोंके सद्भाव
में ही उत्पन्न होते हैं, अतः कार्योंका अन्य कारणोंके साथ ही अन्वय और व्यतिरेक
मिद्ध होता है और इसलिये शरीरादिक कार्योंको अन्य कारणोंके ही कार्य मानना
चाहिये ।

§ १०४. वेशेषिक—ज्ञानवान महेश्वरके होनेपर ही शरीरादिक कार्य उत्पन्न होते हैं
इसलिये अन्वय मिद्ध है और व्यतिरेक भी विशिष्ट अवस्थाकी अपेक्षामें महेश्वरके मौजूद
हैं, क्योंकि कार्यके उत्पादक जो समर्थ कारण है उन कारणोंकी सन्निकटतामें
विशिष्ट ईश्वर जब नहीं होता तो तत्तन्वय कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती । अतः व्यति-
रेकका निश्चय होजाता है । सब जगह अवस्थाकी अपेक्षामें ही अवस्थावानके अन्वय
और व्यतिरेक प्रतीत होत है । यदि अवस्थाकी अपेक्षामें अन्वय और व्यतिरेक न हों
तो उनका यथार्थ ज्ञान नहीं हो सकता है । यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि अवस्था-
वानके होनेपर कार्योत्पत्ति होती है और इसलिये अवस्थावानके साथ अन्वय है । कारण,
अवस्थावान सभी अवस्थाओंमें विद्यमान रहता है और उस हालतमें सदैव कार्योत्पत्ति-
का प्रसङ्ग आयेगा । अतः अवस्थावानके साथ अन्वय न होकर अवस्थाके साथ ही
अन्वय है । इसी प्रकार यह कहना भी सम्भव नहीं है कि अवस्थावानके न होनेपर कार्य
नहीं होता है और इसलिये अवस्थावानके साथ व्यतिरेक है, क्योंकि अवस्थावान् नित्य है,
इसलिये उसका अभाव कदापि सम्भव नहीं है । अतएव व्यतिरेक भी अवस्थावानके
साथ न होकर अवस्थाके साथ ही युक्त है । जब द्रव्यकी अवस्थाविशेष नहीं होती तब
उस अवस्थाविशेषमें होनेवाला कार्य उत्पन्न नहीं होता । अतः अन्वयकी तरह व्यति-

१ द 'कारणासन्निधान' । सु 'कारणान्तरासन्निधान' । २ सु 'तत्' नास्ति । ३ सर्वप्रतिपु
'अवस्थान्तरे पाठ' । ४ सु स प 'सशक्तो' पाठ ।

नुपत्ते सिद्धो व्यतिरेकोऽन्वयवत् । न चावस्थावतो द्रव्यस्थानाद्यनन्तम्योत्पत्तिविनाशशून्यस्यापन्हवो युक्तः, तस्याबाधितान्वय^१ज्ञानसिद्धत्वात्, तदपह्नवे सौगतमतप्रवेशानुपपन्नात् कुत स्याद्वादिना-
मिष्टसिद्धिः ? इति कश्चिद्वैशेषिकमतमनुमन्यमानः समभिधत्ते, सोऽप्येव प्रष्टव्य, किमवस्थावता
ऽवस्था पदार्थान्तरभूता किं वा नेति ? प्रथमकल्पनायां कथमवस्थापेक्षयाऽन्वयव्यतिरेकानुविधान
‘तन्वादिकार्याणामीश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानं युज्यते ? धूमस्य पावकान्वयव्यतिरेकानुविधानं पर्व-
ताद्यन्वयव्यतिरेकानुविधानप्रसङ्गात्, पदार्थान्तरत्वाविशेषात् । यथैव हि पर्वतादेः पावकस्य पदार्था-
न्तरत्वं तथेश्वराकारणान्तरमन्निधानस्यावस्थाविशेषस्यापि, सर्वथा विशेषाभावात् ।

§ १०५. यदि पुनरीश्वरस्यावस्थातो भेदोऽपि तत्र सम्बन्धसहावात्तदन्वयव्यतिरेकानुवि-

रेक भी अवस्थाकी अपेक्षामें सिद्ध है । यथार्थतः अवस्थावान् द्रव्यका, जो अनादि-अनन्त
है और उत्पत्ति तथा विनाशमें रूढ़ित है, अपन्हव (इन्कार-निषेध) नहीं किया
जा सकता, क्योंकि वह निर्वाध अन्वयप्रत्ययमें सिद्ध है । यदि उसका अपन्हव किया
जायगा तो बौद्धमतके स्वीकारका प्रसङ्ग आयेगा, फिर स्याद्वादियोंके अभिप्रायकी सिद्धि
कैसे हो सकती है ? अतः अवस्थाकी अपेक्षामें ईश्वरके अन्वय और व्यतिरेक दोनों वन
जाते हैं ?

जैन—ऊपर आपने कार्योंके साथ ईश्वरके अन्वय और व्यतिरेकको सिद्ध करनेके
लिये जो समाधान उर्णस्थित किया है उसके बारेमें हम आपमें पूछते हैं कि अवस्था
अवस्थावान्में भिन्न है या अभिन्न ? प्रथम पक्षमें अवस्थाकी अपेक्षा सिद्ध हुआ अन्वय
और व्यतिरेक शरीरादिक कार्योंके साथ ईश्वरके अन्वय और व्यतिरेकको कैसे सिद्ध
कर सकता है ? अन्यथा धूमका जो अग्निके साथ अन्वय-व्यतिरेक है वह पर्वतके अन्वय
और व्यतिरेकको भी सिद्ध करे, क्योंकि भिन्नता दोनों जगह समान है । जिसप्रकार पर्व-
तादिकमें अग्नि स्पष्टतः भिन्न है उसीप्रकार अन्य कारणोंकी सन्निकटतारूप अवस्था-
विशेष भी ईश्वरमें भिन्न है, दोनोंमें कुछ भी विशेषता नहीं है । तात्पर्य यह कि ईश्वरकी
जिम (अन्य कारणोंकी सन्निकटतारूप) अवस्थाविशेषकी अपेक्षामें अन्वय और
व्यतिरेक बतलाये गये हैं वह अवस्था ईश्वरमें सर्वथा भिन्न है और इसलिये उसकी
अपेक्षामें सिद्ध हुए अन्वय-व्यतिरेक उसीके कहलाये जायेंगे—उसमें भिन्न ईश्वरके
कदापि नहीं । नहीं तो धूमका अग्निके साथ जो अन्वय-व्यतिरेक है वह पर्वतके
साथ भी माना जाना चाहिये, क्योंकि भिन्नता बराबर है ।

§ १०५. यदि कहा जाय कि यद्यपि ईश्वरका अवस्थामें भेद है तथापि उसके
साथ सम्बन्ध है । अतः अवस्थाकी अपेक्षा सिद्ध हुआ अन्वय-व्यतिरेक कार्योंके

१ द ‘व्यतिरेक’ इत्यधिक. पाठ. । २ द ‘तन्वादिकार्याणामीश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानं’
पाठो नास्ति ।

धानं कार्याणामीश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानमेवेति मन्यते तदा पर्वतादेः पावकेन सम्बन्धात्पावकान्वयव्यतिरेकानुविधानमपि धूमस्य पर्वताद्यन्वयव्यतिरेकानुविधानमनुमन्यताम् । पावकविशिष्ट-पर्वताद्यन्वयव्यतिरेकानुकरणं धूमस्यानुमन्यत एव तद्वदवस्थाविशिष्टेश्वरान्वयव्यतिरेकानुकरणं तन्वादिकार्याणां युक्तमनुमन्तुम्, इति चेत्, न; पर्वतादिवदीश्वरस्य भेदप्रसङ्गात् । यथैव हि 'पावक-विशिष्टपर्वतादेरन्यः पावकविशिष्टपर्वतादि' सिद्धं तद्वत्कारणान्तरसन्निधानलक्षणावस्थाविशिष्टा-दीश्वरात्पूर्वं तदविशिष्टेश्वरोऽन्यः कथं न प्रसिद्ध्येत् ?

§ १०६. स्यान्मतम्—द्रव्याद्यनेकविशेषणविशिष्टस्यापि सत्तासामान्यस्य यथा न भेदः समवायस्य वाऽनेकसमवायिविशेषणविशिष्टस्याप्येकस्यमेव तद्वदनेकावस्थाविशिष्टस्यापीश्वरस्य न भेदः सिद्ध्येत् तदेकवर्त्यैव प्रमाणतः सिद्धेरिति, तदेतन्स्वगृह्यमान्यम्, सत्तासामान्यसमवाययोरपि स्वविशेषणभेदाद्भेदप्रसिद्धेर्व्यतिरिक्तमित्यनुमशङ्कते, तस्मैकानेकत्वभावतयैव प्रमाणोचरचारि-

साथ ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध है तो पर्वतादिकका अग्निके साथ सम्बन्ध है और इसीलिये अग्निकका अन्वय-व्यतिरेक भी धूमका पर्वतके साथ अन्वय व्यतिरेक मानिये । अगर कहे कि पावकविशिष्ट पर्वतके साथ धूमका अन्वय-व्यतिरेक हम मानते ही है उसी प्रकार अवस्थाविशिष्ट ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक शरीरादिक वार्योंके साथ मानना योग्य है तो यह कहना ठाक नहीं, क्योंकि पर्वतादिककी तरह ईश्वरके भेद मानना पड़ेगा । जिसप्रकार पावकविशिष्ट पर्वतादिकमें भिन्न पावकमें अविशिष्ट पर्वतादिक सिद्ध है उसीप्रकार अन्य कारणोंकी सन्निकटतारूप अवस्थामें विशिष्ट ईश्वरमें पहले उक्त अवस्थामें अविशिष्ट ईश्वर भिन्न (जुदा) क्यों सिद्ध नहीं होजायगा ? अर्थात् पावकसहित और पावकगर्हित पर्वतादिककी तरह ईश्वर भी दो प्रकारका सिद्ध होगा । एक उपरोक्त अवस्थारहित और दूसरा उपरोक्त अवस्थामहित । लेकिन यह सम्भव नहीं है क्योंकि ईश्वरमें विशेषणोंके लिये भेद अविष्ट है ।

§ १०६ वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि जिसप्रकार सत्तासामान्य द्रव्यादि अनेक विशेषणोंमें विशिष्ट होनेपर भी उसमें भेद नहीं होता—वह एक ही बना रहता है । अथवा, जिसप्रकार समवाय अनेक समवाय विशेषणोंमें विशिष्ट होनेपर भी एक ही रहता है—अनेक नहीं हो जाता उसीप्रकार ईश्वर अनेक अवस्थाओंमें विशिष्ट होनेपर भी नाना नहीं होजाता वह एक ही प्रमाणमें सिद्ध है ?

जैन—यह आपके ही घरकी मान्यता है, क्योंकि सत्तासामान्य और समवाय दोनों ही अपने विशेषणोंके भेदमें अनेक हैं, वे इस अनेकताका उल्लंघन नहीं कर सकते हैं । कारण, सत्तासामान्य और समवाय दोनों एक और अनेक स्वभाववाले

1 ड 'पावकविशिष्टपर्वतादि. पावकविशिष्टपर्वतादेरन्य सिद्ध' । म प्रती 'सिद्धः' स्थाने 'प्रसिद्धः' पाठ ।

त्वान् । तदेतेन नानामूर्तिमद्रव्यसंयोगविशिष्टस्य व्योमात्मादिविभुद्रव्यस्याभेदः प्रत्याख्यातः, स्वविशेषणभेदाद्भेदसम्प्रत्ययादेकानेकस्वभावत्वव्यवस्थानान् ।

§ १०७. योऽप्यवस्थावतोऽवस्थां पदार्थान्तरभूतां नानुमन्यते तस्यापि कथमवस्थाभेदादवस्थावतो भेदो न स्यादवस्थाना वा^१ कथमभेदो न भवेत्^२, तदर्थान्तरत्वाभावात् ।

§ १०८. स्यादाकूतम्—अवस्थानःमवस्थावतः पदार्थान्तरत्वाभावेऽपि न तदभेदः, तासां तद्वर्त्तमान् । न च धर्मो धर्मिणोऽनर्थान्तरमेव धर्मधर्मिण्यवधारभेदविरोधान् । भेदे तु न धर्माणां भेदान्धर्मिणो भेदः प्रत्येतुं शक्येत, यतोऽवस्थाभेदादीश्वरस्य भेदः सम्प्राप्तः^३ इति; तदपि स्वमनोरथमात्रम्, धर्माणां सर्वथा धर्मिणो भेदः धर्मधर्मिभावविरोधान्, सहाविन्ध्यादिवन् ।

ही प्रमाणसे प्रतीत होते हैं । इस कथनसे नाना मूर्तिमान् द्रव्योंके संयोगसे विशिष्ट आकाशादि विभुद्रव्योंको एक मानना भी निरस्त होजाता है क्योंकि वे भी अपने विशेषणोंके भेदमें भिन्न प्रतीत होनेसे एक और अनेक स्वभाववाले व्यवस्थित होते हैं ।

§ १०७ यदि अवस्थाको अवस्थावान्में भिन्न न माने तो अवस्थाओंको नाना होनेसे अवस्थावान् भी नाना क्यों नहीं होजायगा ? अथवा, अवस्थाएँ एक क्यों नहीं हो जायँगी ? क्योंकि अवस्थाएँ अवस्थावान्में भिन्न नहीं हैं—अभिन्न हैं और अभेदमें एक दूसरेरूप परिणत हो जाता है ।

§ १०८. वेशात्क—यद्यपि अवस्थाएँ अवस्थावान्में अलग नहीं हैं फिर भी वे एक नहीं हो जानीं, कारण वे उसका धर्म है और धर्म, धर्मीसे अभिन्न नहीं होता—वह भी अपना स्वतंत्र अस्तित्व रखता है, अन्यथा, धर्म और धर्मी इस प्रकारका जो धर्म-धर्मीका भेदव्यवहार प्रसिद्ध है वह नहीं बन सकता है । इस तरह जब धर्म और धर्मीमें भेद सिद्ध है तो धर्मोंके भेदसे धर्मीका भेद नहीं समझा जासकता है, जिससे कि अवस्थाओंके भेदसे ईश्वरके भेद बतलाया जाय । तात्पर्य यह कि अवस्थाएँ अवस्थावान्में अन्य पदार्थोंकी तरह भिन्न न होत हुए भी वे उसका धर्म है और वह उनका धर्मी है और इस तरह अवस्था तथा अवस्थावान्में धर्म-धर्मीभाव है और यह भी प्रकट है कि धर्म नाना ही होते हैं और धर्मी एक ही होता है । यह नहीं कि धर्मोंके नानापनसे धर्मीमें नानापन और धर्मीके एकपनसे धर्मीमें एकपन आजाता है । अतः अवस्थाओंको नाना होनेसे ईश्वरको भी नाना होजाने एवं ईश्वरको एक होनेसे अवस्थाओंको भी एक होजानेका प्रसङ्गापादन करना उचित नहीं है ?

ज्ञेय—आपकी यह भी मान्यता केवल आपको ही मन्तोपदायक हो सकती है—अन्यको नहीं, क्योंकि धर्मोंको धर्मीमें सर्वथा भिन्न माननेपर सहाचल और विन्ध्या-

§ १०६. ननु^१ धर्मधर्मिणोः सर्वथा भेदेऽपि निर्बाधप्रत्ययविषयत्वाच्च धर्मधर्मिभाव-
विरोधः । सहाविन्ध्यादीनां तु निर्बाधधर्मधर्मिसम्प्रत्ययविषयत्वाभावाच्च धर्मधर्मिभावव्यवस्था ।
न हि वयं भेदमेव धर्मधर्मिव्यवस्थानिबन्धनमभिदध्महे, येन भेदे धर्मधर्मिभावो विरुद्ध्यते
सर्वथैवाभेद इव, प्रत्ययविशेषात्तद्व्यवस्थाभिधानात् । सर्वत्राबाधितप्रत्ययोपायत्वाद्द्वैशेषिकाणां
तद्विरोधादेव विरोधमिद्वेति कश्चित्, सोऽपि^२ स्वदर्शनानुरागान्धीकृत एव बाधकमवलोकयन् अपि
नावधारयति, धर्मधर्मिप्रत्ययविशेषस्यैव धर्मधर्मिणोर्भेदैकान्तेऽनुपपत्तेः सहाविन्ध्यादिव्यपत्ति-
पादनात् ।

§ ११०. यदि पुन प्रत्यासत्तिविशेषादोत्तरतदवस्थयोर्भेदेऽपि धर्मधर्मिसम्प्रत्ययविशेष-
स्याच्च तु सहाविन्ध्यादीनाम्, तदभावादिति मतम्, तदाऽसौ प्रत्यासत्तिर्धर्मधर्मिभ्या भिन्ना, कथं

चल आदिकी तरह उनमें धर्म-धर्मिभाव कदापि नहीं बन सकता है ।

§ १०६. वैशेषिक—यह ठीक है कि धर्म और धर्मिमें सर्वथा भेद है तथापि वे
अबाधित प्रत्ययके विषय है और इसलिये उनमें धर्म-धर्मिभावका विरोध नहीं है—
वह बन जाता है । लेकिन सहाचल और विन्ध्याचल आदि पदार्थ अबाधित धर्म-धर्मि-
प्रत्ययके विषय नहीं है—वहाँ होनेवाला धर्म धर्मिप्रत्यय प्रत्यक्षादिप्रमाणोंसे ही
बाधित है और इसलिये उनमें धर्म-धर्मिभावकी व्यवस्था नहीं की जाती । यह हम
स्पष्ट किये देते हैं कि भेदको ही हम धर्म धर्मिकी व्यवस्थाका कारण नहीं कहते हैं,
जैसे सर्वथा अभेदको उक्त व्यवस्थाका कारण नहीं कहा, जिसमें कि सर्वथा भेद
अथवा सर्वथा अभेदमें धर्म-धर्मिभावका विरोध प्राप्त होता । किन्तु ज्ञानविशेषमें उक्त
व्यवस्था कही गई है । सब जगह अबाधित प्रत्ययको ही हमारे यहाँ उक्त व्यवस्थाका
उपाय बतलाया गया है और उसके विरोधमें ही विरोध माना गया है ?

जैन—आप अपने दर्शनके अनुगममें इतने विचारहीन है कि बाधक
देखते हुए भी उन्हें नहीं समझ रहे । हम ऊपर स्पष्ट बतला आये हैं कि धर्म और
धर्मिमें सर्वथा भेद माननेपर धर्म-धर्मिप्रत्ययविशेष ही नहीं बन सकता है । जैसे
सहाचल और विन्ध्याचल आदिमें नहीं बनता है । वास्तवमें जब धर्म, धर्मि और धर्मो,
धर्मोमें सर्वथा भिन्न माना जाय तो उनमें सहाचल-विन्ध्याचल, जीव-अजीव आदिकी
तरह धर्म-धर्मिभाव कदापि नहीं बन सकता है ।

§ ११०. वैशेषिक—वंशक आपका प्रतिपादन ठीक है, लेकिन हमारा मन यह है
कि ईश्वर और उसकी अवस्थामें सम्बन्धविशेष है और इसलिये दोनोंमें भेद होने
पर भी धर्म-धर्मिप्रत्ययविशेष बन जाता है । परन्तु सहाचल और विन्ध्याचल आदिमें
नहीं बन सकता, क्योंकि उनमें सम्बन्धविशेष नहीं है ?

च धर्मधर्मिणोरिति व्यपदिश्येत^१ न पुन. सद्बन्धविध्ययोरिति विशेषहेतुर्वक्तव्य. । प्रत्यासत्त्यन्तर तद्धेतुरिति चेत्, तदपि यदि प्रत्यासत्तितद्बन्धो भिन्न तदा तद्व्यपदेशनियमनिबन्धन प्रत्यासत्त्यन्तरमभिधानीयं तथा चानवस्थानात्कुत. प्रकृतप्रत्यासत्तिनियमव्यवस्था ? प्रत्यय-विशेषादेवेति चेत्, ननु स एव विचार्यो वर्तते, प्रत्ययविशेष किं प्रत्यासत्तेस्तद्बन्धां सर्वदा भेदे सतीश्वरतदवस्थयोः प्रत्यासत्तिरिति प्रादुर्भवति, किं वाऽनर्थान्तरभाव एव, कथञ्चित्तादात्म्ये वा ? तत्र सर्वथा भेदाभेदयोर्बाधकसद्भावात्कथञ्चित्तादात्म्यमनुभवतोरेव तथा प्रत्ययेन भवितव्यम्, तत्र बाधकानुदयात् ।

§ १११ ननु चैकानेकयोः कथञ्चित्तादात्म्यमेव धर्मधर्मिणोः प्रत्यासत्ति स्याद्वादिभिर-

जैन—अच्छा तो यह बतलाइये कि वह सम्बन्धविशेष धर्म और धर्मीमे जब जुदा हैं तो धर्म और धर्मीमे धर्म-धर्मीभाव है, यह कथन कैसे हो सकेगा ? और सद्बन्धचल तथा विन्यासचलमे नहीं हैं, यह कैसे निर्णय होगा ? अतः इसका कोई विशेष कारण बतलाना चाहिये । यदि दूसरा सम्बन्ध उसका कारण कहा जाय तो वह दूसरा सम्बन्ध भी यदि पहले न सम्बन्ध और धर्म धर्मीमे जुदा है तो उस पहले सम्बन्ध तथा धर्म-धर्मीका यह दूसरा सम्बन्ध है, ऐसे कथनके नियमका कारण अन्य तीसरा सम्बन्ध कहना चाहिये और उस हालतमे अनवस्था नामका दोष प्राप्त होता है फिर कैसे धर्म-धर्मीकी व्यवस्थाके लिये माने गये पहले सम्बन्धविशेषकी व्यवस्था होगी ? अगर प्रत्ययविशेषमे उसकी व्यवस्था मानी जाय तो वही विचारणीय है कि वह प्रत्ययविशेष क्या सम्बन्धका सम्बन्धवानो (धर्म और धर्मी)मे सर्वथा भेद मानने पर 'ईश्वर और उसकी अवस्थामे सम्बन्ध है' इस प्रकारसे उत्पन्न होता है ? अथवा क्या उनमे अभेद माननेपर उत्पन्न होता है ? या क्या उनमे कथंचित् तादात्म्य- (किसी दृष्टिमे भेद और किसी दृष्टिमे अभेद दोनों मिले हुये)—माननेपर पैदा होता है ? उनमे, सर्वथा भेद और सर्वथा अभेद माननेमे तो बाधक मौजूद है—अनेक दोष आता है और इसलिये ईश्वर तथा अवस्थामे सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद स्वीकार करनेपर उक्त प्रत्ययविशेष उत्पन्न ही नहीं हो सकता है । अब रह जाता है सिर्फ कथंचित् तादात्म्य, सो उसको मानते ही धर्म और धर्मीमे उक्त प्रत्ययविशेष उपपन्न हो जाता है, उसमे कोई बाधा अथवा दोष नहीं आता । परन्तु इस तरह ईश्वर तथा अवस्थामे कथंचित् तादात्म्य मान लेनेपर पूर्वोक्त दोष बना रहता है । अर्थात् अवस्थाओकी अनेकतासे ईश्वरके अनेकता और ईश्वरकी एकतासे धर्मोंमे एकताका प्रसङ्ग तदवस्थ है ।

§ १११ वैशेषिक—एक और अनेकके कथंचित् तादात्म्यको ही आप (जैन) धर्म और धर्मीका सम्बन्ध बतलाते हैं, सो वह (तादात्म्य) यदि उन दोनों (एक और

भिधीयते । तच्च यदि ताभ्यां भिन्नं तदा न तयोर्व्यपदिश्येत^१ । तदभिन्नं चेत्, किं केन व्यपदेश्यम् ? यदि पुनस्ताभ्यां कथञ्चित्तादात्म्यस्यापि परं कथञ्चित्तादात्म्यमिष्यते तदा प्रकृतपर्यनुयोगस्यानिवृत्तेः परापरकथञ्चित्तादात्म्यपरिकल्पनायामनवस्था स्यात् । सैव च^२ कथञ्चित्तादात्म्यपक्षस्य बाधिकेति कथमयं पक्षः 'लेमङ्करः' प्रेक्षाघतामन्त्रणमालक्ष्यते^३ ? यदि पुनः कथञ्चित्तादात्म्यं धर्मधर्मिणोर्भिन्नमेवाभ्यनुज्ञायते ताभ्यामनवस्थापरिजिहीर्षयाऽनेकान्तवादिना तदा धर्मधर्मिणोरेव भेदोऽनुज्ञायतां सुदूरमपि गत्वा तस्याश्रयणीयत्वाद् । तदनाश्रयणे भेदव्यवहारविरोधादित्यपरः ।

§ ११२ सोऽप्यनवबोधाकुलितान्तःकरण एव, कथञ्चित्तादात्म्यं हि^४ धर्मधर्मिणोः सम्बन्धः । स चाविष्वग्भाव एव तयोर्जात्यन्तरत्वेन सम्प्रत्ययान् व्यवस्थाप्यते । धर्मधर्मिणोर्विष्वग्भाव इति व्यवहारस्तु न सम्बन्धान्तरनिबन्धनो यतः कथञ्चित्तादात्म्यान्तरं सम्बन्धान्तरमनवस्थाकारि परिकल्प्यते । तत एव कथञ्चित्तादात्म्याद्धर्मधर्मिणो कथञ्चित्तादात्म्यमिति प्रत्यय-

अनेक) से जुदा है तो 'वह उनका है' यह व्यपदेश (कथन) नहीं होसकेगा । और यदि जुदा नहीं है—अभिन्न है तो कौन किसके द्वारा अभिहित होगा ? अर्थात् अभेदमें दोनोंकी एकरूप परिणति होजानेसे कोई किसीके द्वारा अभिहित नहीं हो सकता । अगर कहा जाय कि वह उन दोनोंमें कथंचिन् भिन्न और कथंचिन् अभिन्न है तो उसका भी तीमरा कथंचिन् भिन्न और कथंचिन् अभिन्न सम्बन्ध मानना पड़ेगा और उस हालतमें प्रकृत प्रश्नकी निवृत्ति नहीं हो सकती—वह ज्यों-कान्त्यों अवस्थित रहेगा और चौथे-पाँचवे आदि कथंचिन् तादात्म्योंको माननेपर अनवस्था आयेगी । इस तरह वही अनवस्था कथंचिन् तादात्म्यको स्वीकार करनेमें भी बाधक है । इसलिये विद्वज्जन इस पक्षको कल्याणकारी और निर्दाँप कैसे मान सकते हैं ? अगर इस अनवस्था दोषको दूर करना चाहते हैं तो जैनोंके लिये कथंचिन् तादात्म्यको धर्म और धर्मीम जुदा ही स्वीकार करना चाहिये और तब यही उचित है कि धर्म और धर्मीम ही भेद माना जाय, क्योंकि आगे जाकर उसे स्वीकार करना ही पड़ता है । उसे स्वीकार न करनेपर धर्म और धर्मीम जो भेद व्यवहार प्रसिद्ध है वह नहीं बन सकेगा ?

§ ११२. जैन—आपके इस कथनसे आपकी अज्ञता ही प्रकट होती है, क्योंकि धर्म और धर्मीम जो हमारे यहाँ कथंचिन् तादात्म्य सम्बन्ध बतलाया गया है वह उन दोनोंसे विजातीय (विलक्षण) सुप्रतीत होनेमें अविष्वग्भावरूप अर्थात् अप्रत्यक्ष ही सिद्ध होता है । धर्म और धर्मीम अविष्वग्भाव है, यह व्यवहार अन्य दूसरे आदि सम्बन्धोंमें नहीं होता, किन्तु स्वरूपतः ही हो जाता है जिससे कि दूसरे आदि कथंचिन् तादात्म्योंकी कल्पना करनी पड़ती और अनवस्था प्राप्त होती । अतः उसी कथंचिन् तादात्म्यसे धर्म और धर्मीम अथवा धर्म और धर्मीका कथंचिन् तादात्म्य है,

विशेषस्य करणान् । कथञ्चित्तादात्म्यस्य कथञ्चिद्देवमेदस्वीकारवान्^१ । कथञ्चिद्देवमेदौ हि कथञ्चित्तादात्म्यम् । तत्र कथञ्चिद्देवाश्रयणादधर्मधर्मिणो कथञ्चित्तादात्म्यमिति मेदविभ्रमसिद्धावात् मेदव्यवहारमिद्धि^२ । कथञ्चिद्देवाश्रयणात्तु धर्मधर्मिणावेव कथञ्चित्तादात्म्यमित्यमेदव्यवहारः प्रवर्तते, धर्मधर्मिव्यतिरेकेण कथञ्चिद्देवमेदयोरेवभावात् । कथञ्चिद्देवो हि धर्म एव, कथञ्चिद्देवस्तु धर्म्यैव, कथञ्चिद्देवमेदौ तु धर्मधर्मिणावेवैव मिद्धौ, तावेव च कथञ्चित्तादात्म्यं वस्तुनोऽभिधीयते । तच्छब्देन वस्तुनः परामर्शान्, तस्य वस्तुनः आत्मानौ तदात्मानौ तयोर्भावास्तादात्म्यं मेदाभेदस्वभावत्वम्, कथञ्चिदिति विशेषणं सर्वथा मेदाभेदयोः परस्परनिरपेक्षयोः प्रतिक्षेपात्तत्पक्ष^३ निक्षिप्तदोषपरिहारः । परस्परमापेक्षयोश्च परिग्रहाज्जात्यन्तरदस्युच्यदवस्थापनात्म्यदेशाशून्यवादप्रतिक्षेपमिद्धिमिति कथञ्चिद्देवमेदात्मकं कथञ्चिद्धर्मधर्म्यात्मकं कथञ्चिद्व्यवस्थापनात्मकमिति प्रतिपाद्यते स्याद्वादन्यायनिर्देयत्वं तस्य प्रतिष्ठितत्वात्, सामान्यविशेषवत्, मेचक-

यह प्रत्ययविशेष उत्पन्न हो जाता है। कथंचित् तादात्म्यको कथंचित् भेदाभेदरूप हमने स्वीकार किया है। यथार्थमे कथंचित् भेद और कथंचिद् अभेद ये दोनों ही कथंचित् तादात्म्य है। जब कथंचित् भेदकी विवक्षा होती है तब 'धर्म और धर्मीका कथंचित् तादात्म्य' इस प्रकार भेदविभक्ति (भेदकी ज्ञापक छठवीं विभक्ति) होनेसे भेदव्यवहार किया जाता है और जब कथंचित् अभेदकी विवक्षा होती है तब 'धर्म और धर्मी ही कथंचित् तादात्म्य है' इस तरह अभेदका व्यवहार प्रवृत्त होता है। क्योंकि धर्म और धर्मीसे अलग कथंचित् भेद और अभेद नहीं हैं। वास्तवमे धर्म ही कथंचित् भेद है और धर्मी ही कथंचित् अभेद है एवं धर्म और धर्मी दोनों ही कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद है और ये दोनों—कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद ही वस्तुके कथंचित् तादात्म्य कहे जाते हैं अर्थात् उन दोनोंको ही वस्तुका कथंचित् तादात्म्य कहते हैं। तादात्म्यमे जो 'तन्' शब्द है उसके द्वारा वस्तुका ग्रहण है। अतः 'तस्य वस्तुन आत्मानं तदात्मानं तयोर्भावस्तादात्म्य भेदाभेदस्वभावत्वम्' अर्थात् वस्तुके जो दो स्वरूप है एक भेद और दूसरा अभेद, इन दोनोंको तादात्म्य कहा जाता है। तात्पर्य यह कि वस्तुके भेदाभेदस्वभावको तादात्म्य कहते हैं। और 'कथंचित्' इस विशेषणको लगानेसे परस्पर निरपेक्ष—आपममे एक-दूसरेकी अपेक्षासे रहित—सर्वथा भेद और सर्वथा अभेदका निराकरण हो जाता है और इसलिये उन पक्षोंमे प्राप्त दृषणोंका परिहार हो जाता है। तथा परस्पर सापेक्ष—आपममे एक दूसरेकी अपेक्षासे सहित—भेदाभेदका ग्रहण होनेसे जात्यान्तर—सर्वथा भेदाभेदसे विजातीय कथंचिद्भेदाभेदरूप वस्तुकी व्यवस्था होती है और इसलिये सर्वथा शून्यवादका भी निराकरण होजाता है। अतएव स्याद्वादस्यायक विवेचक जैन विद्वान् वस्तुको कथंचित् भेदाभेदरूप, कथंचित् धर्म-धर्मरूप और कथंचित् द्रव्य-पर्ययरूप प्रतिपादन करते हैं क्योंकि वह उसी

1 प्रातप्रतियु 'कथञ्चिद्धेदस्वीकारन्वात' गट. । 2 द 'द्धे.' । 3 सु स प 'द्धे' ।

ज्ञानवच्च । तत्र विरोधवैयधिकरण्यादिदृष्टणमनेनैवापसारितमिति किं नश्चिन्तया ।

§ ११३. नन्वेवं^१ स्याद्वादिनामपि द्रव्यस्य नित्यत्वात्तदन्वयव्यतिरेकानुविधानं कार्याणां न स्यात्, ईश्वरान्वयव्यतिरेकानुविधानवत् । पर्यायाणां च क्षणिकत्वात्तदन्वयव्यतिरेकानुविधानमपि न घटते । नष्टे पूर्वपर्याये स्वयमसत्येदोत्तरकार्यस्योत्पत्ते सति चानुत्पत्ते । अन्यर्थकक्षणावृत्तित्वप्रसङ्गात् सर्वपर्यायाणामिति तद्भावभावित्वानुपपत्तिः । यदि पुनर्द्रव्यं सत्येव कार्याणां प्रसूते^२ तदन्वयमिद्विस्तीर्णमिति पर्यायाणामभावे वाऽनुत्पत्तिर्व्यतिरेकमिद्विरिति तदन्वयव्यतिरेकानुविधानमिष्यत तदेतदस्य नदिच्छाविज्ञानयोश्च नित्यत्वेऽपि तन्वादिकार्याणां तद्भाव एव भावात्तदन्वयस्त्वहकारिकाण्यवस्थाऽप्येव च तेषामनुत्पत्तेर्व्यतिरेक इति तदन्वयव्यतिरेकानुविधानमिष्यताम्^३,

प्रकारमे प्रतिष्ठित है । जैसे सामान्य और विशेष तथा मेचकज्ञान । मतलब यह कि जिसप्रकार नेयायिक और वैशेषिक द्रव्यत्वादिको सामान्य और विशेष दोनोंरूप स्वीकार करते हैं और दोनोंको ही अविच्छेदभावरूप मानते हैं तथा जिसप्रकार बौद्ध मेचकज्ञानको नीलादि अनेकरूप बतन करते हैं और उन रूपोंको अविच्छेदभावरूप मानते हैं उसीप्रकार सभी वस्तुएँ कथंचित् भेदाभेदरूप, कथंचित् धर्म धर्मीरूप और कथंचित् द्रव्य-पर्यायरूप मिद्ध हैं । उसमे विरोध, वैयधिकरण्य आदि दृष्टण इस 'कथंचित्' विशेषण द्वारा परिहृत (दूर) होजाते है, इसलिये हमारे दृष्टणोंकी आपको चिन्ता नहीं करनी चाहिये ।

§ ११३. वैशेषिक—इसप्रकार तो जैनोंके यहाँ भी द्रव्यको नित्य माननेमे उसका अन्वय व्यतिरेक कार्यके साथ नहीं बन सकता है, जिसप्रकार कि ईश्वरका अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता । तथा पर्यायोंको क्षणिक-अनित्य स्वीकार करनेमे उनका भी अन्वय-व्यतिरेक नहीं बन सकता है । कारण, जब एव पर्याय नाश होजाती है तब उसके अमद्भावमे ही उत्तर पर्याय उत्पन्न होती है और जब तक वह बनी रहती है तब तक उत्तरपर्याय उत्पन्न नहीं होती । अन्यथा—पूर्व पर्यायके सद्भावमे ही यदि उत्तरपर्याय हो तो—समस्त पर्याये एक समयमे ही होजायगी और इसलिये 'उसके होनेपर उसका होना' रूप अन्वय उपपन्न (मिद्ध) नहीं होता । अगर कहा जाय कि द्रव्यके होनेपर ही कार्य उत्पन्न होते है और इसलिये उसका अन्वय उपपन्न होजाता है तथा उन कार्योंकी निमित्तकारणीभूत पर्यायोंके न होनेपर कार्य उत्पन्न नहीं होते, इस तरह व्यतिरेक भी मिद्ध होजाता है, इस प्रकार द्रव्य और पर्याय दोनोंका अन्वय-व्यतिरेक व्यवस्थित है तो ईश्वर और ईश्वर-इच्छा एवं ईश्वर-ज्ञानको नित्य स्वीकार करनेमे भी शरीरादिकार्य ईश्वरादिकके होनेपर ही होते हैं, तथा उसके सहकारी कारणरूप अमुक अवस्थाके न होनेपर नहीं होते है, इस तरह अन्वय और व्यतिरेक दोनों बन जाते है और इसलिये ईश्वरादिकका

१ द 'नतिद' । २ मु 'प्रसूते' । ३ द 'ते' ।

विशेषाभावात् । ततः सर्वकार्याणां बुद्धिमत्कारणत्वमिद्धि, इति परे प्रत्यवतिष्ठन्ते ।

§ ११४. तेऽपि न कार्यकारणभावविद्, स्याद्वादिनां द्रव्यस्य पर्यायनिरपेक्षस्य पर्यायस्य वा द्रव्यनिरपेक्षस्य द्रव्यपर्याययोर्वा परस्परनिरपेक्षयोः कार्यकारित्वानभ्युपगमान्, तथा प्रतीत्यभावात्, द्रव्यपर्यायात्मकस्यैव जान्यान्तरवस्तुनः कार्यकारित्वेन सम्प्रत्ययान् कार्यकारणभावस्य तथैव प्रसिद्धे । वस्तुनि द्रव्यरूपेणान्वयप्रत्ययविषये सत्येव कार्यस्य प्रादुर्भावात्तन्निबन्धनपर्यायविशेषाभावे च कार्यास्याप्रादुर्भावात्तदन्वयव्यतिरेकानुकरणात्कार्यकारणभावो व्यवतिष्ठे । न च द्रव्यरूपेणापि वस्तुनो नित्यत्वमवधार्यते, तस्य पर्यायेभ्यो भङ्गरेभ्यः कथञ्चिदन्तरात्तरभावात् कथञ्चिदनित्यत्वमिद्धे । महेश्वरस्य तु वैशेषिकैः सर्वथा नित्यत्वप्रतिजानात्तदन्वयव्यतिरेकानुकरणासम्भवात्कार्याणामुत्पत्तोरयोगात् । पर्यायाणां च द्रव्यरूपेण नित्यत्वमिद्धे कथञ्चिन्नित्यत्वात्सर्वथाऽप्यनित्यत्वानवधारणात् । विशिष्टपर्यायसद्भावं कार्यस्योदयात्तदभावे चानुदयात्कार्यस्य तदन्वय-

अन्वय-व्यतिरेक भी आपको कहना चाहिये अर्थात् उसे मानना चाहिये क्योंकि दोनों जगह कोई विशेषता नहीं है । अतः समस्त कार्योंका बुद्धिमान् कारण अवश्य सिद्ध है ?

§ ११४. जेन—आपने कार्य-कारणभावको नहीं समझा, क्योंकि हमारे यहाँ पर्यायकी अपेक्षामें रहित केवल द्रव्यकी और द्रव्यकी अपेक्षामें रहित केवल पर्यायको तथा परस्पर एक-दूसरेकी अपेक्षामें रहित द्रव्य और पर्याय दोनोंको कार्यकारी अर्थात् कार्यका करनेवाला (कारण) नहीं माना है । कारण, वैसी प्रतीति नहीं होती है । किन्तु द्रव्य पर्यायरूप विजातीय वस्तु ही कार्यकी जनक प्रतीत होनेमें वही कार्य-कारणभावरूप स्वीकार की गई है । तात्पर्य यह कि द्रव्य और पर्याय सापेक्ष रहते हुए ही कार्य और कारण बनते हैं, निरपेक्ष द्रव्य और पर्याय न तो कार्य प्रतीत होते हैं और न कारण प्रतीत होते हैं । अतएव द्रव्यरूपसे अन्वयज्ञानकी विषयभूत वस्तुके होनेपर ही कार्य उत्पन्न होता है और उस कार्यकी कारणभूत अव्यवहित पूर्ववर्ती पर्यायविशेषके न होनेपर कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती है, इसप्रकार द्रव्य-पर्यायरूप वस्तुके अन्वय-व्यतिरेकसे कार्यकारणभावकी व्यवस्था होती है । दूसरी बात यह है कि द्रव्यरूपमें भी हम वस्तुको नित्य नहीं मानते, क्योंकि वह क्षणिक पर्यायोसे कथंचित् अभिन्न है और इसलिये कथंचित् अनित्यता उसमें भी स्वीकार करते हैं । लेकिन महेश्वरको तो वैशेषिकोंने सर्वथा नित्य ही माना है, इसलिये उसका अन्वय-व्यतिरेक सर्वथा असम्भव होनेसे शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति उसमें नहीं बन सकती है । इसी प्रकार पर्यायोंको द्रव्यरूपमें नित्य सिद्ध होनेसे कथंचित् नित्य स्वीकार किया है, सर्वथा अनित्य उन्हें भी नहीं माना है । अमुक पर्यायविशेषके होनेपर कार्य उत्पन्न होता है और उस पर्यायके न होनेपर कार्य उत्पन्न नहीं होता, इसप्रकार

व्यतिरेकानुकरणसिद्धेः । निरन्वयवृत्तिरूपर्यायाणामेव तदघटनात्, तत्र कार्यकारणभावाव्यवस्थिते । पदार्थाधिकनयप्राधान्यादविरोधाद्द्रव्यार्थनयप्राधान्येन तदविरोधवत् । प्रमाणापेक्षया तु द्रव्यपर्यायात्मनि दम्बुनि सति कार्यस्य प्रसवनादस्ति ^१चाप्रसवनात्तदन्वयव्यतिरेकानुविधान सकलजनार्त्तिक कार्यकारणभाव व्यवस्थापयेत् । सर्वथैकान्तकल्पनायां तदभावा विभावयतीति कृतमतिप्रसङ्गिन्या कथया महेश्वरज्ञानस्य नित्यस्याव्यापिनोऽपि सर्वत्र कार्यकारणसमर्थस्य सर्वेषु देशेषु सर्वस्मिन् काले व्यतिरेकाप्रसिद्धे । अन्वयस्यापि नियतस्य निरचेतुमशक्तेस्तन्वादि कार्यं तद्धेतुक कारणान्तरापेक्षयाऽपि न सिद्ध्यत्येवेति स्थितम् ।

[व्यापिनित्वेश्वरज्ञाने दूषणप्रदर्शनम्]

§ ११४. कस्यचिद्व्यव्यापिश्वरज्ञानान्युपगमेऽपि दूषणमतिदिशकाह—

एतेनैश्वरज्ञानं व्यापिनित्यमपाकृतम् ।

तस्येशवत्मदा कार्यक्रमहेतुत्वहानितः ॥३६॥

पदार्थोका कार्योंके साथ अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध होजाता है । अन्वयरहित तार्किक पदार्थोका ही कार्यक साथ अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता है और इसलिये उनमें कार्यकारणभावकी व्यवस्था नहीं होती है । हाँ, यदि पदार्थाधिक नयकी प्रधानता स्वीकार की जाय तो उनमें भी कार्य-कारणभाव बन जाता है, जेसे द्रव्यार्थिक नयकी प्रधानतामें द्रव्यके कार्यकारणभावका विरोध नहीं है—वह उसमें उपगम होजाता है । और जब प्रमाणविवक्षा होती है तब द्रव्य-पर्यायरूप वस्तुके होनेपर कार्यके होने और द्रव्यपर्यायरूप वस्तुके न होनेपर कार्यके न होनेमें अन्वय और व्यतिरेक दोनों जो सभीके प्रत्यक्ष है, कार्यकारणभावकी व्यवस्था करते हैं तथा सबेदागहान्त वस्तुके स्वीकारमें कार्यकारणभावके अभावको सिद्ध करते हैं । इस विषयमें इसमें और ज्यादा चर्चा करना अनावश्यक है । अतः उपयुक्त विवेचनमें प्रकट है कि महेश्वरज्ञानको, जो कि सब जगहके कार्य करनेमें समर्थ है, नित्य-अव्यापक माननेपर भी उनके सब देशों और सब कालोंमें व्यतिरेक प्रसिद्ध नहीं होता और नियमित अन्वयका भी निश्चय नहीं होसकता । इसलिये शरीरादिक कार्य अन्य कारणोंकी अपेक्षामें भी ईश्वरज्ञानजन्य सिद्ध नहीं होते, यह स्थित हुआ ।

§ ११५. इस समय ईश्वरके ज्ञानको जो नित्य-अव्यापक मानते हैं उनकी मान्यतामें भी दूषण दिखलाने है—

उपर्युक्त इसी विवेचनमें व्यापक और नित्य ईश्वरज्ञानका खण्डन जानना चाहिये, क्योंकि वह ईश्वरकी तरह कार्योंका कभी भी क्रममें जनक नहीं हो सकता है ।

§ ११६. एतेन व्यतिरेकाभावान्वयसन्देहव्यवस्थापकवचनेन व्यापिनित्यमीश्वरज्ञानं तन्वा-
दिकार्योत्पत्तिनिमित्तमपाकृत वेदितव्यम् ; तस्येश्वरवत्सर्वगतत्वेन कश्चिद्देशे नित्यत्वेन कदाचि-
त्काले व्यतिरेकाभावनश्चयात् । तदन्वयमाश्रित्य चात्मान्तरवन्निश्चेतुमशक्ते । तस्मिन्सति युग-
पत्सर्वकार्याणामुत्पत्तिप्रसङ्गात् सदा कार्यक्रमहेतुत्वहानेः कालदेशकृतक्रमाभावान् । 'सर्वथा स्वयं'
क्रमाभावात् , क्रमवत्त्वे नित्यन्दसर्वगतत्वविरोधात्पादकादिवत् ।

§ ११७. स्यान्मतम्—प्रतिनियतदेशकालसहकारिकारणक्रमापेक्षया^१ कार्यक्रमहेतुत्वं महेश्वरस्येव^२ तद्विज्ञानस्यापि न विरुद्ध्यते, इति; तदप्यगव्यनिष्ठम् ; सहकारिकारणेषु क्रमवत्सु
सत्सु तन्वादिकार्याणां प्रादुर्भूततां तेष्वसत्सु चानुत्पद्यमानानां तदन्वयव्यतिरेकानुविधानात्तद्वेतु-
क-

§ ११६ ऊपर नित्य और अव्यापक ईश्वरज्ञानमें व्यतिरेकके अभाव और
अन्वयके संदेह होनेका प्रतिपादन किया जा चुका है उसी प्रतिपादनमें व्यापक-नित्य
ईश्वरज्ञानमें भी उक्त दोष समझना चाहिये और इसलिये वह भी शरीरादिक कार्योंकी
उत्पत्तिमें निमित्तकारण नहीं होसकता है, क्योंकि जिस प्रकार ईश्वर सर्वगत और नित्य
है और इसलिये उसके व्यतिरेकके अभावका निश्चय है और केवल अन्वय अन्य
आत्माओंकी तरह उसके अतिरिक्त है—सन्देहापन्न है । दूसरी बात यह है कि ईश्वरज्ञान
जब नित्य और व्यापक है तो उसके होनेपर समस्त कार्य एक-साथ उत्पन्न होजाना
चाहिये और तब कभी भी वह कार्योंका क्रमशः जनक नहीं हो सकता है । कारण, उसके
व्यापक और नित्य होनेमें कालकृत और देशकृत दोनों ही तरहका क्रम नहीं बन सकता
है और मध्य भी सर्वथा क्रमरहित है । यदि उसे क्रमवान् माना जाय तो वह नित्य और
सर्वगत नहीं होसकता है । जैसे अग्नि आदिक क्रमवान्—अनित्य और एकदेशी—होनेसे
नित्य और सर्वगत नहीं है क्योंकि उनमें विरोध है ।

§ ११७. नैशेषिक—तत्तत् देश और कालमें प्राप्त होनेवाले सहकारी कारणोंके क्रमकी
अपेक्षामें महेश्वरकी तरह महेश्वरज्ञानके भी कार्योंकी उत्पत्तिमें क्रमसे कारण होना बन
जाता है—कोई विरोध नहीं है । मतलब यह कि महेश्वरज्ञान विभिन्न देशों और
कालोंमें क्रमसे प्राप्त सहकारी कारणोंकी अपेक्षासे कार्योंके प्रति क्रमसे जनक होजाता है
और इसलिये उपरोक्त दोष नहीं है ?

जब—आपका यह कथन भी प्रतिप्रायोग्य नहीं है, क्योंकि इस तरह वास्तविक
क्रम सहकारी कारणोंमें ही उपपन्न होता है और इसलिये क्रमवान् सहकारी कारणों-
के होनेपर शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्ति होती है और उनके न होनेपर उनकी उत्पत्ति

त्वस्यैव प्रसिद्धेर्महेश्वरज्ञानहेतुत्वं दुरुपपादमापनीपद्यते ।

§ ११८. यदि पुनः सकलसहकारिकारणानामनित्यानां क्रमजन्मनामपि चेतनत्वाभावाच्चेतन-
नानधिष्ठितानां कार्यनिष्पादनाय प्रवृत्तेरनुत्पत्ते^१स्तुरीतन्तुवेमशलाकादीनां कुविन्दनानधिष्ठितानां
पटोत्पादनायाप्रवृत्तिवच्चेतनस्तदधिष्ठाता साध्यते । तथा हि—विवादाध्यामितानि कारणान्तराणि
क्रमवर्तीन्यक्रमाणि च^२ चेतनाधिष्ठितान्येव तन्वादिकार्याणि कुर्वन्ति स्वयमचेतनत्वात्, यानि
यान्यचेतनानि तानि तानि चेतनाधिष्ठितान्येव स्वकार्यकुर्वणानि दृष्टानि, यथा तुरीतन्त्वादीनि पट-
कार्यम्, स्वयमचेतनानि च कारणान्तराणि, तस्माच्चेतनाधिष्ठितान्येव तन्वादिकार्याणि कुर्वन्ति ।
योऽसौ तेषामधिष्ठाता स महेश्वरः पुरुषविशेषः क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरासृष्ट समस्तकारकाशक्ति-
परिज्ञानभाक् सिमृत्ताप्रयत्नविशेषवाश्च प्रभुर्विभाव्यते, तद्विपरीतरय समस्तकारकाधिष्ठातृत्वविशेषात् ।
बहूनामपि समस्तकारकाधिष्ठायिनां पुरुषविशेषाणां प्रतिनियतज्ञानादिशक्तीनामेकं महाप्रभुसाधि-

नहीं होती है, इस प्रकार सहकारी कारणोंका ही कार्योके साथ अन्वय-व्यतिरेक बनना
है। अतः शरीरादिक कार्य सहकारी कारणहेतुक ही प्रसिद्ध होते हैं, महेश्वरज्ञानहेतुक
नहीं।

§ ११८. वैशेषिक—यह ठीक है कि सहकारी कारण अनित्य है और क्रमजन्य भी
हैं, लेकिन वे चेतन नहीं हैं और इसलिये चेतनद्वारा जब तक अधिष्ठित (नियोजित) न
होंगे तब तक कार्योको उत्पन्न करनेके लिए उनकी प्रवृत्ति नहीं होसकता है। जैसे तुरी, गुन,
वेम, शलाका आदि जब त जुताहमे अधिष्ठित नहीं होजाते तब तक पटके उत्पन्न
करनेके लिये वे प्रवृत्त नहीं होते। अतः उनका चेतन अधिष्ठाता (नियोजक) माननीय है।

वह इस प्रकारसे है—“विचारकोटिमें स्थित क्रमवान् और अक्रमवान् दोनों ही
प्रकारके सहकारी कारण चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर ही शरीरादिक कार्योको करते हैं,
क्योंकि स्वयं अचेतन है। जो जो अचेतन होते हैं वे वे चेतनद्वारा अधिष्ठित होकरके ही
अपने कार्योको करते हुए दंगे जाते हैं। जैसे तुरी, मूत आदि पटके कारण चेतन जुलाहमे
अधिष्ठित होकर पटरूप कायको उत्पन्न करते हैं। और स्वयं अचेतन सहकारी कारण
है। इस कारण चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर ही वे शरीरादिक कार्योको करते हैं, जो
उनका अधिष्ठाता हैं—मंचालक हैं वह महेश्वर हैं, जो क्लेश, कर्म, विपाक, आशय इनमें
रहित पुरुषविशेषरूप है, समस्त कारकोकी शक्तिका परिज्ञाता है, विनिष्ट इच्छा तथा
प्रयत्नवाला है और जिसे प्रभु कहा जाता है। इससे जो विपरीत है वह समस्त कारको-
का अधिष्ठाता नहीं बन सकता है। यदि समस्त कारकोके अधिष्ठाता बहुत पुरुषविशेष
हों तो उनकी ज्ञानादि शक्तियाँ (ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और प्रयत्नशक्ति ये तीनों)
सीमित होनेके कारण वे भी एक महाप्रभुमें अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होंगे। जैसे,

धितानामेव प्रवृत्तिघटनान्, सामन्तमहामामन्तमण्डलिका^१दीनामेकचक्रवर्त्यधिष्ठितानां प्रवृत्तिवदिति महेश्वरमिद्धि । तत्राचेतनत्वादिति हेतोर्वत्सदिवृद्धिनिमित्त प्रवर्त्तमानेन^२ गोक्षीरेणानेकान्तिकत्वमिति न शङ्कनीयम्, तस्यापि चेतनेन^३ वत्सेनादृष्टविशेषसहकारिणाधिष्ठितस्यैव प्रवृत्ते । अन्यथा मृते वत्से गोभवतेर्नैव तस्य प्रवृत्तिविरोधात् । न च वत्सादृष्टविशेषवशात्प्रवृत्तावपि समानोऽयं दोष इति वक्तुं शक्यः, तत्क्षीरोपभोक्तृजनादृष्टविशेषसहकारिणामपि चेतनेनाधिष्ठितस्य प्रवृत्तिघटनान्त्यसहकारिणामप्रतिनियमात् । यदपि कैश्चिदुच्यते महेश्वरोऽपि^४ चेतनान्तराधिष्ठितः प्रवर्त्तते, चेतनत्वाद्विशिष्टकर्मकरादिवदिति, तदपि न सत्यम्, तदधिष्ठाय^५ कस्यैव महेश्वरत्वात् । यो

सामन्त, महामामन्त, माण्डलिक आदि राजे महाराजे एक चक्रवर्ती—साम्राट्से अधिष्ठित होकर अपनी प्रवृत्ति करते हैं । इस प्रकार महेश्वरकी मिद्धि होजाती है । यदि यहाँ कोई शङ्का करे कि इस अनुमानमें जो 'अचेतनत्व' हेतु दिया गया है वह गायके बच्चेकी वृद्धि (पुष्टि-पोषण) के लिये प्रवृत्त हुए गोदुग्धके साथ अनेकान्तिक है, क्योंकि गोदुग्ध अचेतन है, पर चेतनमें अधिष्ठित होकर प्रवृत्त नहीं होता, तो ऐसी शङ्का करनी योग्य नहीं है, क्योंकि वह (गोदुग्ध) भी चेतन अदृष्टविशेषमें युक्त गायके बच्चे में अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होता है । अन्यथा—यदि गोदुग्ध अदृष्टविशेषमें युक्त चेतन गायके बच्चे से अधिष्ठित होकर प्रवृत्त न हो—उसमें अर्नाधिष्ठित प्रवृत्त हो तो—बच्चे के मर जानेपर गायके सेवकद्वारा ही (अधिष्ठित होकर) उसकी प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये, किन्तु यह सभीके अनुभवमिद्ध है कि बच्चे के मर जानेपर गायकी जो विशिष्ट सेवा करते हैं उनके पोषणादिके लिये उनमें अधिष्ठित होकर गोदुग्ध प्रवृत्त होता है और इसलिये गायके बच्चे के मर जानेके बाद भी गोदुग्ध चेतन गोसेवकमें अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होता है—अनधिष्ठित वभी भी प्रवृत्त नहीं होता । यदि कहा जाय, कि बच्चे के अदृष्टविशेषसे प्रवृत्ति माननेमें भी यह दोष बराबर है अर्थात् बच्चे की जीवितावस्थामें गोदुग्धकी प्रवृत्तिमें गोसेवकका ही अधिष्ठान मानना चाहिये—अदृष्टविशेषमें सहकृत चेतन गोवत्सको उसकी प्रवृत्तिमें अधिष्ठान मानना उचित नहीं, तो यह कथन भी ठीक नहीं, क्योंकि गायके दूधको पीनेवाले जितने भी व्यक्ति है उन सबके अदृष्टविशेषसे भी विशिष्ट चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर उसकी प्रवृत्ति बनती है, सहकारियोंकी कोई गिनती नहीं है—उनका कोई प्रतिनियम नहीं है वे अनेक होते हैं ।

यदि कहा जाय कि 'महेश्वर भी अन्य चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर प्रवृत्त होता है । क्योंकि चेतन है । जैसे विशिष्ट कर्मचारी आदि' तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि उन सबका सर्वोच्च अधिष्ठान ही महेश्वर है । वास्तवमें जो अन्तिम अधिष्ठान है और जो

१ मु प स 'लीका' । २ द 'क्षीरेण' । ३ द 'वत्सा' । ४ मु 'चेतनान्तराधिष्ठितः' । ५ मु 'य' ।

ज्ञान्योऽधिष्ठाता स्वतन्त्रः स महेश्वरस्ततोऽन्यस्य महेश्वरत्वानुपपत्तेः । न चान्योऽधिष्ठाता न व्यवतिष्ठते, तन्वादिकार्याणामुत्पत्तिव्यवस्थाना^१भावप्रसङ्गात्परापरमहेश्वरप्रतीक्षायामेवोपक्षीणशक्ति-
कत्वात् । ततो निरवयमिदं साधनमिति केचित्,^२ तेषां न^३हेतुसामर्थ्यवेदिन, अचेतनत्वस्य हेतोः
संसारिजनज्ञानेषु स्वयं चेतनेष्वभावात्पक्षाव्यापकत्वात् ।

§ ११६. ननु च न चेतनत्वप्रतिषेधोऽचेतनत्वम्, किं तर्हि ? चेतनासमवायप्रतिषेधः । स च
ज्ञानेष्वस्ति, तेषां स्वयं चेतनत्वात्, तत्रापरचेतनासमवायाभावात् । ततोऽचेतनत्व साधनं न पक्षा-
व्यापकं ज्ञानेष्वपि सद्भावादिति न मन्तव्यम्, समार्यात्मसु चेतनासमवायात् चेतनत्वप्रतिषेधेचेतन-
त्वस्य हेतोरभावात् पक्षाव्यापकत्वस्य तदवस्थत्वात् ।

पूरा स्वतंत्र है—जिसका दूसरा अधिष्ठाता नहीं है वह महेश्वर है उसमें अन्यके महेश्वरपना
नहीं है । और यह तो कहा ही नहीं जा सकता कि कोई अन्तिम अधिष्ठाता व्यवस्थित
नहीं होता, क्योंकि शरीरादि कार्योंकी उत्पत्तिकी जो व्यवस्था है—प्रत्येक कार्य व्यव-
स्थित ढंगसे पैदा होता है वह अधिष्ठाताके अभावमें सम्भव नहीं है । और यदि महेश्वर
भी अन्य महेश्वरकी अपेक्षा करे तो अन्य, अन्य, महेश्वरोंकी अपेक्षामें ही उसकी शक्ति
क्षीण होजानेमें शरीरादिकार्योंकी उत्पत्ति कदापि नहीं होसकती । अतः हमारा 'अचेतन-
त्व' हेतु पूर्णतः निर्दोष है ?

जैन—आप हेतुके सामर्थ्य—योग्यता अथवा यथार्थता को—कि कौन निर्दोष है और
कौन नहीं, नहीं जानते, क्योंकि समारी जीवोंके ज्ञानोंमें 'अचेतनपना' हेतु नहीं रहता
है । कारण, वे स्वयं चेतन हैं लेकिन वे पक्षान्तर्गत हैं । अतः आपका यह 'अचेतनपना'
हेतु सम्पूर्ण पक्षमें न रहनेमें पक्षाव्यापक अर्थात् भागामिद्ध है । तब उसे आप निर्दोष
कैसे कह सकते हैं ? वह तो स्पष्टतः सदोष है ।

§ ११६. वैशेषिक—यहाँ चेतनपनाका अभावरूप अचेतनपना विवक्षित नहीं है,
किन्तु चेतनाके समवायका अभावरूप अचेतनपना विवक्षित है और वह समारी जीवों-
के ज्ञानोंमें है क्योंकि वे स्वयं चेतन हैं—चेतनाके समवायमें चेतन नहीं है, कारण
उनमें अन्य चेतनाका समवाय सम्भव नहीं है । अतः 'अचेतनपना' हेतु पक्षाव्यापक
नहीं है, वह संसारीजीवोंके ज्ञानोंमें भी विद्यमान है ?

जैन—यह मान्यता युक्तिमगत नहीं है । कारण, संसारी आत्माओंमें चेतनाके
समवायसे चेतनपना प्रमिद्ध है और इसलिये उनमें 'अचेतनपना' हेतु नहीं रहता है ।
अतः वह पूर्ववत् संसारी आत्माओंमें पक्षाव्यापक है ही ।

§ १२०. यदि तु^१ संसार्यात्मनां स्वतोऽचेतनत्वादचेतनत्वस्य हेतोस्तत्र सद्भावाच्च पक्षा-
व्यापकत्वमिति मतिः, तदा महेश्वरस्याप्यचेतनत्वप्रसङ्गस्तस्यापि स्वतोऽचेतनत्वात् । तथा च दृष्टादृष्ट-
कारणान्तरवदोऽश्वरस्यापि हेतुकत्तु^२ ईचेतनान्तराधिष्ठितत्वं साधनीयम्, तथा चानवस्था, सुदूरमपि
गत्वा कस्यचित्स्वतश्चेतनत्वानभ्युपगमात् । महेश्वरस्य स्वतोऽचेतनस्यापि चेतनान्तराधिष्ठितत्वा-
भावे^३ तेनैव हेतोरनैकान्तिकत्वम्, इति कुतः सकलकारकाणां चेतनाधिष्ठितत्वमिति ?
यत इदं शोभते—

अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा^४ ॥ [महाभा० व० ३०—२८] इति

§ १२१ म्यादाकृतम्—चेतना ज्ञान तदधिष्ठितत्वं सकलकारकान्तर्गतामचेतनत्वेन हेतुना
साध्यते । तच्च ज्ञान समस्तकारकशक्तिपरिच्छेदकं नित्यं गुणत्वादाश्रयमन्तरेणासम्भवात् स्वाश्रयमा-

§ १२०. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि हमारी आत्माएँ यद्यपि चेतनाके
समवायसे चेतन हैं परन्तु स्वतः तो अचेतन हैं । अतः ‘अचेतनपना’ हेतु उनमें मौजूद
रहनेसे पक्षाव्यापक नहीं हैं—सम्पूर्ण पक्षमें रहता है ?

जैन—यह अभिप्राय भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे तो महेश्वर भी अचे-
तन होजायगा, कारण वह भी स्वतः अचेतन है—चेतनाके समवायसे ही उसे चेतन
माना है वह स्वतः चेतन नहीं है और उस हात्तमें दृष्ट (देखें गये) और अदृष्ट (देखने-
में नहीं आनेवाले) सहकारीकारणोंकी तरह उन कारणोंका कता महेश्वर भी अन्य दूसरे
चेतनद्वारा अधिष्ठित होकर कार्य (प्रवृत्ति) करेगा, इस प्रकार उसका भी दूसरा अधि-
ष्ठाता सिद्ध करना चाहिये । और ऐसी दशामें अनवस्था आवेगी । बहुत दूर जाकर भी
आपने किसीको स्वतः चेतन स्वीकार नहीं किया । अगर महेश्वरको स्वतः अचेतन होनेपर
भी उसका कोई दूसरा चेतन अधिष्ठाता न मानें तो ‘अचेतनपना’ हेतु उन्हींके साथ अनैका-
न्तिक है, क्योंकि वह स्वतः अचेतन तो है पर उसका अन्य दूसरा कोई चेतन अधिष्ठाता
नहीं है, इसलिये ‘अचेतनपना’ हेतु महेश्वरके साथ व्यभिचारी होनेमें अपने साध्यका
साध्यक नहीं हो सकता है । अतः उसमें सकल कारकोंके चेतनसे अधिष्ठितपना कैसे
सिद्ध हो सकता है ? जिसमें यह कथन शोभित होता—अच्छा लगता कि—

“यह अज्ञ प्राणी असमर्थ होता हुआ अपने सुख और दुःखके अनुसार ईश्वर
द्वारा प्रेरित होकर स्वर्ग अथवा नरकको प्राप्त करता है ।”—अर्थात् विश्वके समस्त
प्राणी चूंकि अज्ञ और असमर्थ (सम्पूर्यहीन) हैं, इसलिये वे अपने सुख और दुःखको
भोगनेके लिये ईश्वरकी, जो प्रभु और सर्वज्ञ है, प्रेरणामें स्वर्ग और नरकको क्रमशः
जाते हैं ।

§ १२१ वैशेषिक—हमारा आशय आप इसप्रकार समझिये—जो चेतना है
वह ज्ञान है और उस ज्ञानमें अधिष्ठितपना समस्त कारकोंके ‘अचेतनपना’ हेतुद्वारा
सिद्ध करते हैं । तात्पर्य यह कि ‘अचेतनपना’ हेतुद्वारा महेश्वरज्ञानको तदतिरिक्त
समस्त कारकोंका अधिष्ठाता मानते हैं । और उसे समस्त कारकोंकी शक्तिका परिच्छेदक

त्मान्तरं' साधयति । स नो महेश्वर इति, तदप्ययुक्तम्, ससारात्मनां ज्ञानैरपि स्वयंचेतनास्वभावैरधिष्ठितस्य शुभाशुभकर्मकलापस्य 'तत्सहकारिकारणकदम्बस्य' च तन्वादिकार्योत्पत्तौ व्यापारमिद्वेरीश्वरज्ञानाधिष्ठानपरिकल्पनावैयर्थ्यप्रसङ्गात् । तदन्वयव्यतिरेकाभ्यामेव तदन्वयवस्थापनात् ।

§ १२२. अथ मतमेतत्—ससारात्मनां विज्ञानानि विप्रकृतार्थाविषयत्वाच्च धर्माधर्मपरमाणुकालाद्यतीन्द्रियकारकविशेषसाक्षात्करणसमर्थानि । न च तदसाक्षात्करणे 'तत्प्रयोजकत्वं तेषामवनिष्ठते । तदप्रयोजकत्वे च न तदधिष्ठितानामेव धर्मादीनां तन्वादिकार्यजन्मनि प्रवृत्तिः सिद्ध्येत् । ततोऽतीन्द्रियार्थसाक्षात्कारिणा ज्ञानेनाधिष्ठितानामेव स्वकार्ये व्यापारेण भवितव्यम् । तच्च महेश्वरज्ञानम्, इति, तदप्यनालोचितयुक्तिकम्, सकलातीन्द्रियार्थसाक्षात्कारिण एव ज्ञानस्य कारकाधिष्ठायकत्वेन प्रसिद्धस्य दृष्टान्ततयोपादीयमानस्यासम्भवात्तदधिष्ठित्वमाधने हेतोरेनन्वयत्व^१—

एवं नित्य स्वीकार करते हैं । चूँकि वह गुण है, इसलिये वह आश्रयके बिना नहीं रह सकता, अतः अपने आश्रयभूत आत्मान्तर्को—हम लोगोंकी आत्माओंमें विशिष्ट आत्माको सिद्ध करता है । वही हमारा महेश्वर है ?

जन—आपका यह आशय भी युक्त नहीं है, क्योंकि ससारी आत्माओंके ज्ञानोंद्वारा भी, जो स्वयं चेतनास्वभाव है, अधिष्ठित अच्छे-बुरे कर्म और उनके सहायक सहकारी कारण शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें व्यापार (प्रवृत्ति) करते हुए प्रतीत होते हैं और इसलिये ईश्वरज्ञानको उनका अधिष्ठाता कल्पित करना सर्वथा अनावश्यक और व्यर्थ है । ससारी आत्माओंके ज्ञानोंद्वारा अधिष्ठित (संचालित एवं प्रेरित) उनके अच्छे-बुरे कर्मादिके होनेपर शरीरादिकको उत्पत्ति होने और उनके न होनेपर उनकी (शरीरादिककी) उत्पत्ति न होनेमें उन्हीं (ससारी जीवोंके ज्ञानोंमें अधिष्ठित अच्छे बुरे कर्मादि) का अन्वय-व्यतिरेक कार्योंमें निष्ठ होता है—महेश्वर अथवा महेश्वरज्ञानका नहीं ।

§ १२३. उच्यते—हमारा मत यह है कि ससारी आत्माओंके ज्ञान विप्रकृत—काल, देश और स्वभावकी अपेक्षा दूरवर्ती—पदार्थोंको विषय न करनेमें धर्म, अधर्म, परमाणु, काल आदिक अतीन्द्रिय कारकाविशेषोंको वे प्रत्यक्षरूपमें नहीं जान सकते हैं और उनके न जाननेपर वे (ज्ञान) उनके (कारकोंके) प्रयोजक (प्रयोक्ता) एवं प्रवर्तक नहीं हो सकते हैं तथा प्रयोजक एवं प्रवर्तक न होनेपर उनमें (ज्ञानोंमें) अधिष्ठित धर्मादिकोंकी शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें प्रवृत्ति नहीं बन सकती है । अतः अतीन्द्रिय पदार्थोंको प्रत्यक्ष जाननेवाले ज्ञानद्वारा अधिष्ठित ही धर्मादिकोंकी शरीरादिक कार्योंकी उत्पत्तिमें प्रवृत्ति होना चाहिये और वह ज्ञान महेश्वरज्ञान है—वही अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात्कर्ता है ?

जन—आपका यह मत भी विचारपूर्ण नहीं है, क्योंकि उसमें ऐसा कोई दृष्टान्त नहीं मिलता, जो समस्त अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात्कारी हो और कारकोंका अधिष्ठाता प्रसिद्ध हो, और इसलिये उपर्युक्त धर्मादिक कारकोंमें महेश्वरज्ञानद्वारा

१ स 'वा' इत्यधिक । २ सु 'तत्सहकारिकदम्बस्य' । स 'तत्सहकारणकदम्बस्य' ।

३ सु 'ततः प्रयोजकत्वं' । ४ सु 'रन्वयत्व' ।

प्रसक्तेः । न हि कुम्भकारादेः कुम्भाद्युत्पत्तौ तत्कारकसाक्षात्कारिज्ञानं विद्यते, दण्डचक्रादि-
दृष्टकारकसन्दोहस्य तेन साक्षात्क^१रणेऽपि तन्निमित्तादृष्टविशेषकालादेरसाक्षात्करणम् ।

§ १२३. ननु लिङ्गविशेषात्परिच्छित्तिनिमित्तस्य लिङ्गिकस्य ज्ञानस्य सद्भावात्, तथा
स्वादृष्टविशेषाः कुम्भकारादयः कुम्भादिकार्योणि कुर्वन्ति नेतरे, तेषां तथाविधादृष्टविशेषाभावा-
दित्यागमज्ञानस्यापि तत्परिच्छेदनिबन्धनस्य सद्भावात् मिद्धमेव कुम्भकारादिज्ञानस्य कुम्भादि-
कारकपरिच्छेदकत्वं तत्प्रयोक्तृत्वेन तदधिष्ठाननिबन्धनत्वम्, ततस्तस्य दृष्टान्ततयोपादानं हेतोरन-
व्ययत्वा^२पत्तिरिति चेत्, तर्हि सर्वसंसारिणां यथास्व तन्वादिकार्यजन्मनि प्रत्यक्षतोऽनुमानादा-
गमाच्च तन्निमित्तदृष्टादृष्टकारकविषयपरिज्ञानमिद्धे कथमजत्वम्^३ ? येनात्मनः सुखदुःखोत्पत्तौ
हेतुत्वं न भवेत् । यत्तच्च 'सर्वसंमारीश्वरप्रेरित एव स्वर्गं वा भ्रष्टं वा गच्छेत्' इति समस्त-
समालक्ष्येत^४ । ततः किमीश्वरपरिकल्पनया ? दृष्टादृष्टकारकान्तराणामेव क्रमाक्रमजन्मानामन्व-

अधिष्ठितपना मिद्ध करनेमें हेतुके अनन्वयपनेका दोष आता है—अन्वय दृष्टान्तक
न मिलनेमें हेतुके अन्वयव्याप्तिका अभाव प्रसक्त होता है । प्रकट है कि जो कुम्हार
आदि घड़े वगैरहकी उत्पत्तिमें कारण माने जाते हैं उनके ज्ञानको घड़े आदिके सम-
स्त कारकोंका साक्षात्कर्त्ता कोई स्वीकार नहीं करता । केवल वह दण्ड, चक्र आदि
कुछ दृष्टकारकोंको जानता है, लेकिन फिर भी हमारे अतीन्द्रिय अदृष्टविशेष (पुण्य-
पापादि) और काल वगैरहको वह साक्षात्कार नहीं करता ।

§ १२३. वैशेषिक—उल्लिखित कारकोंकी ज्ञप्तिमें कारणीभूत लिङ्गजन्य लिङ्गिक—
अनुमान—ज्ञान कुम्हार आदिको रहता है, इसलिये कुम्हार आदिक अपने अदृष्ट
विशेषको लेकर घटादिक कार्योंको करने हैं, उनमें जो भिन्न है—जिन्हें न तो उन
घटादिकके कारकोंका ज्ञान है और न वैसा उनका अदृष्टविशेष है—वे उन घटादि
कार्योंको नहीं करने हैं । इसके अलावा, उन्हें कितने ही कारकोंका आगमज्ञान (गुणन
आदिमें होनेवाला ज्ञान) भी होता है । अतः कुम्हार आदिका ज्ञान घटादिकके कारकोंका
परिच्छेदक स्पष्टतः मिद्ध है और इसलिये वह उनका प्रयोक्ता होनेमें कारकोंका
अधिष्ठानता बल जाता है । अतएव उनको यहाँ दृष्टान्तरूपमें ग्रहण किया है । ऐसी
दशमें हमारे हेतुमें अनन्वयपनेका दोष नहीं आता ?

जैन—इसप्रकार तो सभी संमारी जीवोंको अपने-अपने शरीरादिक कार्योंकी
उत्पत्तिमें प्रत्यक्षमें, अनुमानमें और आगममें यथायोग्य उन शरीरादिकार्योंके
कारणीभूत दृष्ट (दिखनेमें आनेवाले) और अदृष्ट (दिखनेमें न आनेवाले) कारकोंका
ज्ञान विद्यमान है तब उन्हें अज्ञ कैसे कहा जासकता है ? अर्थात् नहीं कहा जासकता
है । जिसमें कि वे अपने सुख-दुःखकी उत्पत्तिमें स्वयं कारण न हों और जिसमें सभी
संमारी ईश्वरद्वारा प्रेरित होकर ही स्वर्ग और नरकको जावे, यह युक्त समझा
जाता । अतः ईश्वरकी कल्पनामें क्या फायदा ? कारण, क्रमजन्मा और अक्रमजन्मा
दृष्ट-अदृष्ट कारकोंके ही अन्वय और व्यतिरेक पाया जानेमें क्रमजन्य और अक्रमजन्य

१ मु 'कार' । २ मु 'अन्वयत्वा' । ३ स 'मत्तत्वम्' । ४ मु स प 'लक्षणे' । ५ 'लज्जे'

यद्यतिरेकानुविधानात् प्रमाकमजन्मानि तन्वादिकार्याणि भवन्तु, तदुपभोक्तृजनस्यैव ज्ञानवतः तदधिष्ठायाकस्य प्रमाणोपपन्नस्य व्यवस्थापनान् ।

[ईश्वरज्ञानस्यास्वसंविदितत्वस्वसंविदितत्वाभ्यां दूषणप्रदर्शनम्]

§ १२४. साम्प्रतमभ्युपगम्यापि महेश्वरज्ञानमस्वसंविदितं स्वसंविदितं वेति कल्पना-
द्वितयसम्भवे प्रथमकल्पनायां दूषणमाह—

अस्वसंविदितं ज्ञानमीश्वरस्य यदीष्यते ।

तदा सर्वज्ञता न स्यात्स्वज्ञानस्याप्रवेदनात् ॥३७॥

ज्ञानान्तरेण तद्विज्ञौ तस्याप्यन्येन वेदनम् ।

वेदनेन भवेदेवमनवस्था महीयसी । ३८॥

गत्वा सुदूरमप्येवं स्वसंविदितवेदने ।

इष्यमाणे महेशस्य प्रथमं तादृगस्तु वः ॥३९॥

§ १२५. महेश्वरस्य ^१हि विज्ञान यदि स्व न वेद्यते, स्वात्मानं क्रियाविरोधान्, नदा

शरीरादिक कार्योंको उन्हींका कार्य स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि उनके ज्ञानवान् उपभोक्ता जन ही प्रमाणसे उनके अधिष्ठाता उपपन्न एवं व्यवस्थित होते हैं । तान्त्रय यह कि यदि कारकोंके नियन्ताको कार्योत्पत्तिमें उन कारकोंका ज्ञान होना लाजमी है तो कुम्हारके ज्ञानकी तरह संसारके सभी जीवोंको भी अपने शरीरादिक भागोपभाग वस्तुओंके कारकोंका यथायोग्य प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे ज्ञान प्राप्त है तब उन्हींको उनका अधिष्ठाता और उत्पादक मानना चाहिये । उसके लिये एक महेश्वरकी कल्पना करना, उसे अधिष्ठाता मानना और सृष्टिकर्त्ता बतलाना सर्वथा अनावश्यक और व्यर्थ है ।

§ १२४. इस समय महेश्वरज्ञानको स्वीकार करके 'वह अस्वसंवेदी है अथवा स्वसंवेदी' इन दो विकल्पोंके साथ प्रथम विकल्पमें प्राप्त दूषणोंको कहते हैं—

'यदि महेश्वरज्ञान अस्वसंवेदी है—अपने आपको नहीं जानता है तो उसके सर्वज्ञता—सम्पूर्ण पदार्थोंको जाननापना नहीं बन सकता है, क्योंकि वह अपने ज्ञानको नहीं जानता—सर्व पदार्थोंके अन्तर्गत उसका (महेश्वरका) ज्ञान भी है सो यदि वह अस्वसंवेदी माना जायगा तो अन्य पदार्थोंको जान लेनेपर भी अपने ज्ञानको न जाननेमें वह समस्त पदार्थोंका परिच्छेदक—सर्वज्ञ नहीं हो सकता ।'

'यदि अन्य ज्ञानमें उसका ज्ञान माना जाय तो उस अन्य ज्ञानका भी ज्ञान अन्य तृतीय ज्ञानमें होगा, क्योंकि वह अन्य दूसरा ज्ञान अस्वसंवेदी ही होगा, इस प्रकार अन्य, अन्य ज्ञानोंकी कल्पना होनेमें बड़ी भारी अनवस्था आती है ।'

'यदि बहुत दूर जाकर किसी अन्य ज्ञानको स्वसंवेदी कहा जाय तो उसमें अच्छा यही है कि पहले ज्ञानको ही आप स्वसंवेदी स्वीकार करें ।

§ १२५. यदि वस्तुतः महेश्वरका ज्ञान अपने आपको नहीं जानता है, क्योंकि

समस्तकारकशक्तिनिकरमपि कथं संवेदयेत् ? तथा हि—नेश्वरज्ञानं सकलकारकशक्तिनिकरसंवेदकम्, स्वासंवेदकत्वात् । यद्यत्स्वासंवेदकं तत्तन्न सकलकारकशक्तिनिकरसंवेदकम्, यथा चक्षुः, तथा चेश्वर-ज्ञानम्, तस्मान्न तथा, इति कुतः । समस्तकारकाधिष्ठायकम् ? यतस्तदाश्रयस्येश्वरस्य निखिल-कार्योत्पत्तौ निमित्तकारणत्वं सिद्ध्येत्, अमर्षजज्ञताया^१ एव तस्यैव प्रसिद्धे । अथवा, यदीश्वरस्य ज्ञानं स्वयमीश्वरेण न संवेद्यते इत्यस्वसंवेदितमिष्यते, तदा तस्य सर्वज्ञता न स्यात्, स्वज्ञानप्रवेदनाभावात् ।

§ १२६. ननु च सर्वं ज्ञेयमेव जानन् सर्वज्ञः कथ्यते न पुनर्ज्ञानं तस्याज्ञेयत्वात् । न च तदज्ञाने ज्ञेयपरिच्छिन्तिर्न भवेत्, ^२चक्षुरपरिज्ञाने तत्परिच्छेदरूपापरिज्ञानप्रसङ्गात् । कारणापरिज्ञानेऽपि विषयपरिच्छिन्नेरविरोधात्, इत्यपि ^३नानुमन्तव्यम्, सर्वप्रदणं ज्ञान-ज्ञेय-ज्ञातृ-ज्ञप्ति-लक्षणस्य तत्त्वचतुष्टयस्य प्रतिजानात् । “प्रमाणं प्रमाता प्रमेय प्रमितिरिति चतुष्टयं वैवर्धिसु तत्त्व परिस्मा-

अपने आपमें क्रियाका विरोध है—क्रिया नहीं बन सकती है तो समस्त कारकोंकी शक्तिममूहको भी वह कैसे जान सकेगा ? हम प्रमाणित करेंगे कि ‘ईश्वरज्ञान’ समस्त कारकोंकी शक्तिममूहका ज्ञायक नहीं है, क्योंकि वह अपनेको नहीं जानता है, जो जो अपनेको नहीं जानता वह वह समस्त कारकोंकी शक्तियोंके समूहका ज्ञायक नहीं होता, जैसे चक्षुः । और अपनेको ईश्वर-ज्ञान नहीं जानता है, इस कारण वह समस्त कारकोंकी शक्तिममूहका ज्ञायक नहीं है ।’ ऐसी हालतमें वह समस्त कारकोंका अधिष्ठायक (संचालक—प्रवर्तक) कैसे हो सकता है ? जिसमें उसका आश्रयभूत महेश्वर समस्त कार्योन्नी उत्पत्तिमें निमित्तकारण सिद्ध हो । इस तरह महेश्वरज्ञानके अमर्षजज्ञता ही प्रमाणित होती है । अथवा, यदि ईश्वरका ज्ञान स्वयं ईश्वरके द्वारा ज्ञान नहीं होता, इस प्रकारमें उसे अस्वसंवेदित कहा जाता है तो महेश्वरके सर्वज्ञता नहीं बन सकती है, क्योंकि वह अपने ज्ञानको नहीं जानता है, इस तरह अस्वसंवेदी पक्षमें अमर्षजज्ञतादोष प्रसक्त होता है ।

§ १२६ वैशेषिक—समस्त ज्ञेय पदार्थोंको ही जाननेवाला सर्वज्ञ कहा जाता है न कि ज्ञानको, क्योंकि वह ज्ञेय नहीं है—ज्ञान है और ज्ञेय, ज्ञानसे भिन्न ही माना गया है और इसलिए यह नहीं कहा जा सकता है कि ज्ञानका ज्ञान न होनेपर ज्ञेयका ज्ञान नहीं हो सकेगा, अन्यथा चक्षुरिन्द्रियका परिज्ञान न होनेपर उससे जाना जानवाले रूपका परिज्ञान भी नहीं हो सकेगा । किन्तु यह सर्व प्रसिद्ध है कि कारणका ज्ञान न होनेपर भी विषयका ज्ञान होता है । अतः समस्त ज्ञेय पदार्थोंके ही ज्ञायकको सर्वज्ञ मानना चाहिये, ज्ञानके ज्ञायकको नहीं । और इसलिए महेश्वरज्ञानके अमर्षजज्ञता प्राप्त नहीं होती ?

जैन—यह मान्यता आपकी उचित नहीं है, क्योंकि ‘सर्वज्ञ’ पद में निहित ‘सर्व’ शब्दके प्रदणद्वारा ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञाता और ज्ञप्तिरूप चार तत्त्वोंको स्वीकार किया गया है । आपके ही प्रसिद्ध आचार्य न्यायभाष्यकार वात्स्यायनने भी कहा है कि ‘प्रमाण, प्रमाता, प्रमेय और प्रमिति इन चार प्रकारोंमें तत्त्व पूर्णतः समाप्त है अर्थात् इन चारों-

१ द ‘एतस्यैव प्रसिद्धे’ । २ द ‘चक्षुरज्ञाने’ । ३ द ‘न मन्तव्यम्’ ।

प्यते^१” [वात्स्यायनन्यायभाष्य पृष्ठ २] इति वचनान् । तदन्यतमापरिज्ञानेऽपि सकलतत्त्वपरिज्ञाना-
नुपपत्तेः कुतः सर्वज्ञतेश्वरस्य सिद्ध्येत् ? ज्ञानान्तरेण स्वज्ञानस्यापि वेदनाज्ञास्यासर्वज्ञता, इति
चेत्, तर्हि तदपि ज्ञानान्तरं परेण ज्ञानेन ज्ञातव्यमित्यभ्युपगम्यमानेऽनवस्था महीयसी स्यात् ।
सुदूरमप्यनुसृत्य कस्यचिद्विज्ञानस्य स्वार्थावभासनस्वभावत्वे प्रथमस्यैव सहस्रकिरणवत् स्वार्थावभा-
सनस्वभावत्वमुररीक्रियतामलमस्वसविदितज्ञानकल्पनया ।

[महेश्वरज नम्य महेश्वराद्भिन्नत्वाभ्युपगमे दूषणप्रदर्शनम्]

§ १२७. स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानाभ्युपगमे च युष्माकं तस्य महेश्वराद् भेदे पयनुयो-
गमाह—

तत्स्वार्थव्यवसायात्म ज्ञानं भिन्नं महेश्वरान् ।

कथं तस्येति निर्देश्यमाकाशादिवदञ्जसा ॥४०॥

समवायेन, तस्यापि तद्विन्नस्य कुतो गतिः^१ ? ।

इहेदमिति विज्ञानादवाध्याद्व्यभिचारि तत् ॥४१॥

को ही तत्त्व कहते हैं^१ । [न्यायभाष्य पृष्ठ २] । अत यदि इनमेंसे एकका भी ज्ञान न
हो तो समस्त तत्वोंका ज्ञान नहीं बन सकता है । अत महेश्वर जो अपने ज्ञानका ज्ञान
न होनेपर उसके सर्वज्ञता कैसे सिद्ध हो सकती है ? अगर कहा जाय कि महेश्वर अन्य-
ज्ञानसे अपने ज्ञानको भी जानता है और इसलिये उसके असर्वज्ञता नहीं है तो वह
अन्य ज्ञान भी अन्य तृतीय ज्ञानमें जाना जावेगा और ऐसा माननेपर बड़ी अनवस्था
आयेगी । बहुत दूर पहुँचकर भी यदि किसी ज्ञानको स्वार्थावभासन (अपने और अथवा
प्रकाशक) स्वीकार करे तो उससे अच्छा यही है कि पहले ही ज्ञानको सर्वज्ञ की तरह स्वपर-
प्रकाशकस्वभाव स्वीकार करे और उस हालतमें अस्वसंवेदीज्ञानकी कल्पना व्यर्थ है ।

§ १२७. अब दूसरे विकल्पमें, जो महेश्वरज्ञानको स्वसंवेदी माननेमें दे,
दूषण दिग्गते हैं और यह कहते हुए कि यदि महेश्वरज्ञानको आप लोग स्वार्थप्रकाशक
स्वीकार करे तो यह बतलाना चाहिये कि वह महेश्वरमें भिन्न है क्या ? और भेद
माननेपर निम्न पयनुयोग—(दूषणार्थजिज्ञासा—प्रश्न) किये जाते हैं—

‘यदि वह महेश्वरज्ञान, जिसे आपने स्वार्थव्यवसायात्मक स्वीकार किया है
महेश्वरमें भिन्न है तो ‘वह उसका है’ यह निश्चयसे आकाशादिकी तरह कैसे निर्देश हो
सकेगा ? तात्पर्य यह कि जिस प्रकार महेश्वरज्ञान आकाशादिमें भिन्न है और इसलिये
वह उनका नहीं माना जाता है उसीप्रकार वह महेश्वरमें भी मवथा भिन्न है तब वह
महेश्वरका है अन्यका नहीं, यह निर्देश कैसे बन सकेगा ?

१ ‘तत्र यस्येमाजिहामाप्रयुक्तस्य प्रवृत्तिः स प्रमाता, स येनार्थं प्रमिणोति तत्प्रमाणम्,
योऽर्थः प्रमीयते तत्प्रमेयम्, यदर्थविज्ञानं सा प्रमितिः, चतसृषु नैवविधास्वार्थतत्त्व परिष्मा-
यन्ते’—वात्स्यायनन्यायभाष्य पृष्ठ २ ।

1 मु ‘मति’ ।

इह कुण्डे दधीत्यादिविज्ञानेनास्तविद्विषा ।

साध्ये सम्बन्धमात्रे तु परेषां सिद्धसाधनम् ॥४२॥

§ १२८. यदि स्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानमीश्वरास्याभ्यनुजायते, तस्यास्मदादिविशिष्टत्वात्, तदा तदीश्वराद्विज्ञमभ्युपगन्तव्यम्, अमेवे सिद्धान्तविरोधान् । तथा आकाशादेरिव कथं तस्येति व्यपदेश्यमिति पर्यनुयुज्यते ।

[महेश्वरतज्ज्ञानयोः सम्बन्धकाः कस्य समवायस्य पूर्वपक्षगुरस्तरं निरसनम्]

§ १२९. स्यान्मतम्—भिन्नमपि विज्ञानं महेश्वरात्तस्येति व्यपदिश्यते, तत्र समवायान् । आकाशादेरिति निदिश्यते, तत्र तस्यासमवायान्, इति, तदप्ययुक्तम्, ताभ्यामीश्वर-ज्ञानाभ्यां भिन्नस्य समवायस्यापि कुत प्रतिपत्तिः ? इति पर्यनुयोगस्य तदवस्थत्वात् ।

‘यदि कहा जाय कि समवाय सम्बन्धसे उक्त निर्देश बन जायगा अर्थात् महेश्वर-ज्ञानका महेश्वरके साथ समवाय सम्बन्ध है, आकाशादिकके साथ नहीं, अतः समवाय सम्बन्धसे ‘महेश्वर-ज्ञान महेश्वरका है’ यह निर्देश उपपन्न होजायगा, तो वह समवाय सम्बन्ध भी दोनोंने भिन्न माना जायगा और उस हालतमें उसका भी ज्ञान कैसे हो सकेगा ? अगर कहे कि ‘इसमें यह है’ इस प्रकारके अवाधित ज्ञानसे उसका ज्ञान हो जाता है, तो यह ज्ञान ‘इस कुण्डमे दही है’ इस प्रकारके संयोगनिमित्तक अवाधित ज्ञानके साथ व्याभिचारित है । ‘इस कुण्डमे दही है’ यह ज्ञान भी ‘इसमें यह है’ इस रूप में और वह अवाधित भी है । लेकिन वह समवायसम्बन्धनिमित्तक नहीं है—संयोगसम्बन्धनिमित्तक है । अतः उक्त ज्ञान इसके साथ व्याभिचारी है । अगर कहा जाय कि सम्बन्धनामान्य यहाँ मान्य हैं और इसलिये उक्त दाप नहीं है, तो जैनोंके लिये उसमें सिद्धसाधन है ।’

§ १३०. यदि कहे कि महेश्वरके ज्ञानसे हम स्वार्थव्यवसायात्मक मानते हैं क्योंकि वह हम लोगोंमें विशिष्ट है, तो उसे महेश्वरसे भिन्न स्वीकार करना चाहिये, कारण, अभिन्न माननेमें सिद्धान्तविरोध आता है—वैशेषिक मतमें महेश्वरज्ञानको महेश्वरसे भिन्न माना गया है, अभिन्न नहीं । और महेश्वरसे महेश्वरज्ञानको भिन्न स्वीकार करनेपर ‘वह उसका है’ यह व्यपदेश आकाशादिककी तरह कैसे बन सकेगा, यह हमारा आपने प्रश्न है । तात्पर्य यह कि महेश्वरज्ञान जब महेश्वरसे सर्वथा भिन्न है तब वह उसका है’ अन्यका नहीं है, यह व्यवस्था नहीं बन सकती है ।

§ १३१. वैशेषिक—हमारा आशय यह है कि महेश्वरज्ञान महेश्वरसे भिन्न होता हुआ भी ‘उसका है’ यह व्यपदेश बन जाता है क्योंकि महेश्वरसे उसका समवाय है, वह आकाशादिकका नहीं है, यह निर्देश भी हो जाता है, क्योंकि आकाशादिकमें महेश्वरज्ञानका समवाय नहीं है ?

जेन - यह आशय भी आपका ठीक नहीं है, क्योंकि ईश्वर और ईश्वरज्ञानसे भिन्न समवायका भी ज्ञान कैसे हो सकता है, यह प्रश्न ज्यों-कान्त्यों अवस्थित है ।

§ १३०. इहेदमिति प्रत्ययविशेषाद्बाधकरहितान् समवायस्य प्रतिपत्तिः । तथा हि—
 १ 'इह महेश्वरे ज्ञानम्' इतोहेदप्रत्ययो विशिष्टपदार्थहेतुकः, सकलबाधकरहितत्वे सतीहेदमिति प्रत्ययविशेषत्वात्, यो य सकलबाधकरहितत्वे सति प्रत्ययविशेषः स स विशिष्टपदार्थहेतुको दृष्टः, यथा 'द्रव्येषु द्रव्यं द्रव्यम्' इत्यन्वयप्रत्ययविशेषः सामान्यपदार्थहेतुकः, सकल^१बाधकरहितत्वे सति प्रत्ययविशेषश्चेहेदमिति प्रत्ययविशेषः, तस्माद्विशिष्टपदार्थहेतुक इत्यनुमीयते । योऽसौ विशिष्टः पदार्थस्तद्धेतुः स समवायः, पदार्थान्तरस्य तद्धेतोरसम्भवात्तद्धेतुकत्वायोगाच्च । न हि 'इह तन्तुषु पटः' इति प्रत्ययस्तन्तुहेतुकः, तन्तुषु 'तन्तवः' इति प्रत्ययस्योत्पत्तेः । नापि पटहेतुकः, पटापट इति प्रत्ययस्योदयात् । नापि वासनाविशेषहेतुकः, तस्याः कारणरहिताया सम्भवाभावात् । पूर्वं तथाविधज्ञानस्य तत्कारणत्वे तदपि कुतो हेतोरिति चिन्त्यमेतत् । पूर्वतद्वासनात् इति चेत्, न, अनवस्थाप्रसङ्गत् । ज्ञानवामनयोरनादिमन्तानपरिकल्पनायां कुतो बहिरर्थमिद्वि ? अनादि-वासनाबलादेव नीलादिप्रत्ययानामपि भावात् । न चैव विज्ञानसन्ताननानात्वमिद्वि, सन्तानान्तरग्राहिणो विज्ञानस्यापि सन्तानान्तरमन्तरेण वासनाविशेषादेव तथाप्रत्ययप्रमृते, स्वप्नस्य

§ १३० वैशेषिक—'इममे यह है' इस प्रकारके बाधकरहित प्रत्ययमे समवायका ज्ञान होता है । वह इम प्रकारसे है—'महेश्वरमे ज्ञान है' यह 'इहेद'प्रत्यय विशिष्टपदार्थके निमित्तमे होता है क्योंकि वह सम्पूर्ण बाधकरहित होकर इहेदप्रत्ययविशेष है, जो-जो सम्पूर्ण बाधकरहित होकर प्रत्ययविशेष है वह वह विशिष्ट पदार्थके निमित्तमे होता है, जैसे द्रव्योंमे 'द्रव्य है द्रव्य है' यह अन्वयप्रत्ययविशेष सामान्यपदार्थ (सत्ता-जातिरूप द्रव्यत्व) के निमित्तमे होता है । और सम्पूर्णबाधकरहित होकर प्रत्ययविशेष इहदप्रत्ययविशेष है, इस कारण वह विशिष्टपदार्थके निमित्तमे होता है । इस तरह हम उसका अनुमानमे साधन करते हैं । जो विशिष्टपदार्थ उक्त प्रत्ययमे निमित्त है वह समवाय है, कारण, अन्य पदार्थ उसमे निमित्त सभय नहीं है और इसलिये वह अन्य पदार्थके निमित्तमे नहीं होता । प्रसिद्ध है कि 'इन तन्तुओंमे पट है' यह प्रत्यय तन्तुओंके निमित्तसे नहीं होता, अन्यथा 'तन्तुओंमे तन्तु है' यह प्रत्यय होना चाहिये । और न वह प्रत्यय पटके निमित्तमे होता है, नहीं तो 'पटमे पट होता है' यह प्रत्यय उत्पन्न होगा । तथा न वह वामनाविशेषके निमित्तमे होता है क्योंकि वामनाका जनक कोई कारण नहीं है और इसलिये कारणरहित वामना असंभव है । यदि उसका कारण उक्त प्रकारका कोई पूर्ववर्ती ज्ञान स्वीकार किया जाय तो वह ज्ञान किस कारणसे होता है ? यह विचारणीय है । यदि कहे कि वह अपनी पूर्व वामनामे होता है, तो यह कथन ठीक नहीं है, कारण उसमे अनवस्था आती है । अगर कहा जाय कि ज्ञान और वामनाकी अनादि परम्परा मानते हैं, तो बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि फिर कैसे हो सकेगी ? क्योंकि अनादिवामनाके वक्ष्ये ही नीलादि प्रत्यय भी उत्पन्न हो जायेंगे । दूसरी बात यह है कि इस तरह नाना विज्ञानमन्ताने भी सिद्ध न हो सकेगी, क्योंकि द्वितीयादिमन्तानोंका ग्राहक ज्ञान भी अन्य मन्तानके बिना वामनाविशेषमे ही उक्त प्रत्ययको

१ मु स प 'इदमिदृश्वरे' । ३ मु स प प्रतिपु द्वितीय 'द्रव्यम्' नास्ति । ३ मु स प प्रतिपु 'सकलपदार्थ' । ४ द 'तन्तुषु' नास्ति ।

नानान्तरप्रत्ययवत् । नानासन्तानानभ्युपगमे चैकज्ञानसन्तानमिद्विरपि कुत स्यात् ? स्वसन्तानाभावेऽपि तदुप्राहिणः प्रत्ययस्य भावात् । स्वसन्तानस्याप्यनिष्टौ संविद्वैतं कुत साधयेत् ? स्वतः प्रतिभासनादिति चेत्, न, तथावासनाविशेषादेव स्वतः प्रतिभासस्यापि भावात् । शक्यं हि वक्तुं स्वतः प्रतिभासवासनावशादेव स्वतः प्रतिभासः संवेदनस्य न पुनः परमार्थतः इति न किञ्चित्पारमार्थिकं संवेदनं सिद्ध्येत् । तथा च 'स्वरूपस्य स्वतो गतिः' इति रिक्ता वाचोयुक्तिः । 'तदनेन कुतश्चित्किञ्चित्परमार्थतः साधयता दृषयता वा साधनज्ञानं दूषणज्ञानं वाऽभ्रान्तं मालम्बनमभ्युपगन्तव्यम् । तद्वत्सर्वमसाधितं ज्ञानं मालम्बनमिति कथमिहेदमिति प्रत्ययस्याबाधितस्य निरालम्बनता ? येन वासनामात्रहेतुरयं स्यात् । नापि निहेतुकः, *कादाचित्कं वात् । ततोऽस्य विशिष्टः पदार्थो हेतुरभ्युपगन्तव्य इति वैशेषिकाः ।

§ १३१. तेऽप्येव प्रष्टव्या, कोऽसौ विशिष्टः पदार्थः ? समवायः सम्बन्धमात्रं वा ? न तावत्समवायः, न हेतुकत्वे साध्येऽस्येहेदमिति प्रत्ययस्येह कुण्डे दधीत्यादिना निरस्तसमस्तबाध उत्पन्नं कर देगा, जैसे अन्य स्वानसन्तानं वासनाविशेषसे ही उत्पन्न हो जाती है । और जब इस प्रकार नाना विज्ञानसन्ताने अस्वीकृत हो जायेंगी तो एकज्ञानसन्तानकी सिद्धि भी कैसे बन सकेगी ? क्योंकि स्वसन्तानके अभावमें भी स्वसन्तानग्राही प्रत्यय निष्पन्न हो जाता है । तात्पर्य यह कि ज्ञानसन्तानको माने बिना भी ज्ञानसन्तानग्राहक प्रत्यय वासनाके बलमें ही समुपपन्न हो जायगा । और जब एक विज्ञानसन्तान भी अस्वीकृत हो जायगी तो संवेदनाद्वैतकी सिद्धि कैसे होगी ? यदि कहा जाय कि उसका स्वन ही प्रतिभास होता है तो वह स्वन प्रतिभास भी वासनाविशेषसे ही हो जाय । इस कह सकते हैं कि 'संवेदनका स्वतः प्रतिभास स्वतः प्रतिभासरूप वासनाके वशमें ही होता है, परमार्थतः नहीं' और इस तरह कोई ज्ञान परमार्थिक सिद्ध नहीं हो सकता । अतएव 'स्वरूपस्य स्वतो गतिः' अर्थात् स्वरूप (ज्ञान) की अपने आप ही प्रतिपत्ति हो जाती है, यह केवल कथनमात्र है, उसका कोई अर्थ नहीं है । इस कारण किसी साधनमें किसी साध्यका यदि वास्तवमें सिद्ध अथवा दूषित करना चाहते हैं तो साधनज्ञान और दूषणज्ञान को अभ्रान्त—भ्रान्तिरहित और सविषय स्वीकार करना चाहिये अर्थात् उन्हें वस्तुविक अर्थको विषय करनेवाला मानना चाहिये । उसीप्रकार सभी व्यवहित ज्ञानोंको सविषय मानना मनुष्या युक्तियुक्त है । ऐसी दशामें 'इसमें यह है' यह अव्याजित प्रत्यय निरालम्बन—निविषय कैसे माना जा सकता है ? अर्थात् नहीं माना जा सकता और जिसमें वह वासनामात्रके निमित्तमें होनेवाला कहा जाय । और न वह प्रत्यय बिना निमित्तके है क्योंकि कादाचित्क है—कभी हात है और कभी नहीं होता, अर्थात् जन्य है और जब वह जन्य है तो उसका कोई विशिष्ट पदार्थ निमित्त अग्रय स्वीकार करना चाहिये ?

§ १३१. तै—आपसे हम पूछते हैं कि वह विशिष्ट पदार्थ क्या है ? क्या समवाय है अथवा, सम्बन्धसामान्य है ? वह समवाय तो हो नहीं सकता, क्योंकि समवायके निमित्तमें उस प्रत्ययको सिद्ध करनेमें 'इसमें यह है' वह 'इस

केन प्रत्ययेन व्यभिचारित्वान् । तदपोहेदमिति विज्ञानमबाध भवत्येव । न च समवायहेतुकम्, तस्य सयोगहेतुकात् । सम्बन्धमात्रे तु तन्निबन्धने साध्ये परेषां सिद्धमाधनमेव, स्याद्वादिनां सर्वत्रहेदप्रत्ययस्याबाधितस्य सम्बन्धमात्रनिबन्धनत्वेन सिद्धत्वात् ।

§ १३२ स्यान्मतम्—वैशेषिकाणामबाधितहेदप्रत्ययाल्लिङ्गात्सामान्यतः सम्बन्धे सिद्धे विशेषेणावयवावयविनोर्गुणगुणिनो क्रियाक्रियावतो सामान्यतद्वतोविशेषतद्वतोश्च य सम्बन्ध इहेदप्रत्ययलिङ्ग स समवाय एव भविष्यति लक्षणविशेषसम्भवात् । तथा हि—“अयुतसिद्धा-
नामाधार्याधारभूतानामिहेदप्रत्ययलिङ्गो य सम्बन्ध स समवाय ” [प्रशस्तपा० भा० सम० प्र०] इति प्रशस्तकरः । तत्रहेदप्रत्ययलिङ्ग समवाय इत्युच्यमानेऽन्तरालाभावनिबन्धनेन ‘इह ग्रामे वृत्त’ इति इहेदप्रत्ययेन व्यभिचारात्, सम्बन्ध इति वचनम् । सम्बन्धो हि इहेदप्रत्ययलिङ्गो य स एव समवाय इष्यते । न चान्तरालाभावो ग्रामवृत्ताणां सम्बन्ध इति न तेन व्यभिचारः । तथापि ‘इहाऽऽकाशे शकुनि’ इति इहेदप्रत्ययेन सयोगसम्बन्धमात्रनिबन्धनेन व्यभिचार इत्या-

कुरुडमं दती है’ इस अबाधित प्रत्ययके साथ व्यभिचारी है । क्योंकि वह भी ‘इसमे यह है’ इस प्रकारमे अबाधित है लेकिन वह समवायनिमित्तक नहीं है, सयोग-निमित्तक है । यदि सम्बन्धसामान्यके निमित्तमे उक्त प्रत्ययको सिद्ध करे तो उसमे जैनोंके लिये सिद्धमाधन है । कारण, जैनोंके यहाँ सब जगह अबाधित ‘इहेद’ प्रत्ययको सम्बन्ध-सामान्यके निमित्तके माना गया है ।

§ १३२ वैशेषिक—हम अबाधित ‘इहेद’ प्रत्ययरूप लिङ्गमे सामान्यतः सम्बन्धको सिद्ध करने है और उसके सिद्ध हो जानेपर विशेषरूपसे ‘अवयव-अवयवि, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, सामान्य-सामान्यवान् और विशेष-विशेषवानमे जो सम्बन्ध है और जो ‘इहेद’ प्रत्ययमे जाना जाता है वह समवाय ही होना चाहिए, क्योंकि उसका विशेषलक्षण सम्भव है’ इस प्रकार समवायसम्बन्धका साधन करने है । उसका खुलासा इस प्रकारमे है—

“जो अयुतसिद्ध है—अपृथग्भूत है और आधार-आधाररूप है—आधाराधेय-भावमे युक्त है उनमे जो सम्बन्ध होता है और जो ‘इहेद’ प्रत्ययमे अवगत होता है वह समवाय सम्बन्ध है ।” यह प्रशस्तकर अथवा प्रशस्तपादका उनके भाष्यमे प्रतिपादित समवायका लक्षण है । इस लक्षणमे यदि इतना ही कहा जाता कि जो ‘इहेद’ प्रत्ययमे अवगत हो वह समवाय है तो ‘इस गाँवमे वृत्त हैं’ इस अन्तराला-भावको लेकर होनेवाले ‘इहेद’ प्रत्ययके साथ उसकी अतिव्याप्ति होती है अतः ‘सम्बन्ध’ यह विशेषण कहा गया है । यथायतः ‘इहेद’ प्रत्ययमे अवगत होनेवाले सम्बन्धका नाम समवाय है और अन्तरालाभाव ग्राम तथा वृत्तका कोई सम्बन्ध नहीं है—कोई भी विवेकी अन्तरालके अभावको सम्बन्ध नहीं मानता और इसलिये ‘सम्बन्ध’ कहनेमे अन्तरालाभावको लेकर होनेवाले ‘इस गाँवमे वृत्त हैं’ इस प्रत्ययके साथ समवायका लक्षण अतिव्याप्त नहीं है । ‘सम्बन्ध’ विशेषण कहनेपर भी ‘इस आकाशमे पक्षी हैं’ इस सयोगनिमित्तक ‘इहेद’ प्रत्ययके साथ उक्त समवायलक्षणकी

धाराधेयभूतानामिति निगद्यते । न हि यथाऽवयवावयव्यादीनामाधाराधेयभूतत्वमुभयाः प्रसिद्धं तथा शकुन्याकाशयोराधाराधार्यायोगात् । आकाशस्य सर्वगतत्वेन शकुनेरुपर्यपि भावादधस्तादिष्वेति न तन्नेहेदंप्रत्ययेन व्यभिचारः । नन्वाकाशस्यातीन्द्रियत्वात्तत्रास्मदादीनामिहेदप्रत्ययस्यासम्भवात् कथं तेन व्यभिचारचोदना साधीयसी ? इति न मन्तव्यम् ; कुतश्चलितद्वादनुमितेऽप्याकाशे श्रुतिप्रसिद्धे वा कस्यचिदिहेदमिति प्रत्ययाविरोधात् । तत्र भ्रान्तेन वा केषाञ्चिदिहेदमिति प्रत्ययेन व्यभिचारचोदनाया न्यायप्राप्तत्वात् । तत्परिहारार्थमाधाराधेयभूतानामिति वचनस्योपपत्तेः । नन्वेवमपीह कुण्डे दर्शयति प्रत्ययेनानेकान्त^१, तस्य सयोगनिवन्धनत्वेन^२ समवायाहेतुकत्वादिति न शङ्कनीयम्, अयुतमिद्वानामिति प्रतिपादनात् । न हि यथाऽवयवावयव्यादयोऽयुतमिद्वानस्तथा दधिकुण्डादयः, तेषां युतमिद्वत्त्वात् । तर्हि 'अयुतमिद्वानामेव' इति वक्ष्यम्, आराधाधेयभूतानामिति वचनस्याभावेऽपि व्यभिचाराभावात्, इति न चेत्तमि विधेयम्,

अतिव्याप्ति होती है । अतः 'आधाराधारभूत' यह विशेषण कहा जाता है । निस्सन्देह जिस प्रकार अवयव-अवयवी आदिमें आधाराधेयभाव वैशेषिकों और जैनोंके प्रसिद्ध हैं उस प्रकार आकाश तथा पृथ्वीमें आधाराधेयभाव प्रसिद्ध नहीं है, क्योंकि उनमें आधाराधेयभाव अनुपपन्न है । आकाश सर्वगत (व्यापक) होनेसे वह पृथ्वीके ऊपर भी नीचेकी तरफ विद्यमान है । इसलिये उक्त विशेषण देनेमें आकाशमें होनेवाले 'इहेद' प्रत्ययके साथ समवायनञ्जणकी अतिव्याप्ति नहीं है । यदि कहा जाय कि आकाश तो अतीन्द्रिय है, उसमें हम लोगोंको 'इहेद' प्रत्यय नहीं हो सकता है और इसलिये उसके साथ अतिव्याप्तिकथन सम्यक् नहीं है, तो यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि किसी लिङ्गमें अनमित्त रुप—अनुमानमें जाने गये आकाशमें अथवा, अतिप्रसिद्ध आकाशमें किसीको 'इहेद' प्रत्यय हो सकता है—उसके होनेमें कोई विरोध नहीं है । अथवा, उसमें भ्रान्तिसं किसीको 'इहेद' प्रत्यय सम्भव है और उसके साथ अतिव्याप्तिकथन न्यायप्राप्त है—प्रसंगत नहीं है । अतः उसके परिहारार्थ 'आधाराधेयभूत' यह विशेषण कहना सबथा उचित है ।

शङ्का—'आधाराधेयभूत' विशेषण कहनेपर भी 'इम कुण्डमे दही है' इस प्रत्ययके साथ अतिव्याप्ति है, क्योंकि वह सयोगसम्बन्धहेतुक प्रत्यय है, समवायहेतुक नहीं ?

समाधान—उक्त शङ्का नहीं करनी चाहिये, क्योंकि 'अयुतमिद्ध' विशेषण कहा है । स्पष्ट है कि जिस प्रकार अवयव-अवयवी आदिक अयुतमिद्ध है उस प्रकार दही-कुण्ड आदिक नहीं है, क्योंकि वे युतमिद्ध हैं ।

शङ्का—तब 'अयुतमिद्ध' यही विशेषण कहना उचित है, क्योंकि 'आधाराधेयभूत' विशेषणके न कहनेपर भी अतिव्याप्ति नहीं हो सकती है ?

१ मु म 'शैत्तराधेय' । २ मु 'तदस्मदा' । ३ द 'च' । ४ द 'अनेकान्त' इति गौडी नास्ति । ५ द 'ने' ।

वाच्यवाचकभावेन काशाकाशशब्दयोर्व्यभिचारान् । 'इहाऽऽकाशे वाच्ये वाचक आकाशशब्द' इति इहेदप्रत्ययलिङ्गस्यायुतमिदं सम्बन्धस्य वाच्यवाचकभावस्य^१ प्रसिद्धेस्तेन व्यभिचारोपपत्तेराधाराधेयभूतानामिति वचनस्योपपत्तेः । नन्वाधाराधेयभूतानामयुतमिद्विज्ञानमपि सम्बन्धस्य विषयविषयिभावस्य मिदं कुतः समवायसिद्धिः^२ ? न ह्यात्मनीच्छादीनां ज्ञानमयुतमिदं न भवति । तथाऽहमिति ज्ञानम्^३, आधाराधेयभावस्याप्यत्र भावान् । न चाहमिति प्रत्ययस्यात्मविषयस्यायुतमिदस्यान्माधारस्य विषयविषयिभावोऽमिदं^४ इति कुतस्तयोः समवाय एव सिद्धयेन्^५, इति न वक्तव्यम्, आधाराधेयभूतानामेवायुतमिद्विज्ञानमेवेति चावधारणात् । वाच्यवाचकभावो हि युतमिद्विज्ञानमाधाराधेयभूतानां च प्रतीयते विषयविषयिभाववत् । ततोऽनेनानवधारितविषयेण न व्यभिचारः सम्भाव्यते ।

§ १३३. 'नन्वेदमयुतमिद्विज्ञानमेवेत्यवधारणात्' व्यभिचाराभावादाधाराधेयभूतानामिति वचनमनर्थकं न्यात्, आधाराधेयभूतानामेवेत्यवधारणे मय्ययुतमिद्विज्ञानमिति वचनवत्^६, विषयविषयिभावस्य वाच्यवाचकभावस्य च युतमिद्विज्ञानमप्यानाधाराधारभूतानामिव सम्भवात्, तेन व्यभिचाराभावात्,

समाधान—यह विचार भी चित्तमें नहीं लाना चाहिये, क्योंकि आकाश और आकाशशब्दमें रह रहे वाच्यवाचकभावके साथ अतिव्याप्ति है । 'इस आकाश वाच्यमें वाचक आकाशशब्द है' यहाँ वाच्य-वाचकभाव है और वह 'इहेदं' प्रत्ययमें अवगत होता है तथा अयुतमिद्विज्ञान भी है । अतः उनके साथ अतिव्याप्ति उपपन्न है, इसलिये उनके परिहाराय 'आधाराधेयभूत' यह विशेषण देना विलकुल ठीक है ।

प्रश्ना—जो आधाराधेयत्वभाव है और अयुतमिद्विज्ञान है उनमें विषय-विषयीभाव सम्बन्ध मिद्विज्ञान है, तब समवायकी सिद्धि कैसे हो सकती है ? और यह कहा नहीं जा सकता कि आत्मा में इच्छादिकोंका ज्ञान अयुतमिद्विज्ञान नहीं है, क्योंकि वह स्पष्ट अयुतमिद्विज्ञान है । तथा 'मैं हूँ' इस ज्ञानमें आधाराधेयभाव भी मौजूद है । अतएव 'मैं हूँ' इस प्रत्ययमें, जो आत्माविषयक है, अयुतमिद्विज्ञान है, आत्मा जिसका आशय है, विषय-विषयीभाव अमिद्विज्ञान नहीं है । तब उनमें समवाय ही कैसे सिद्ध होगा ? अर्थान नहीं, उनमें तो विषय-विषयीभाव सम्बन्ध मिद्विज्ञान है ?

समाधान—यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि हमने 'आधाराधेयभूतोंके ही' और 'अयुतमिद्विज्ञानोंके ही' ऐसा अवधारण प्रतिपादन किया है । अतएव ही वाच्य-वाचकभाव अयुतमिद्विज्ञान और आधाराधेयभाववर्तितोंके भी प्रतीत होता है, जैसे विषय-विषयीभाव । अतः इस अनवधारित विषय-विषयीभावके साथ अतिव्याप्ति नहीं है ।

§ १३३. शङ्का—यदि ऐसा है तो 'अयुतमिद्विज्ञानोंके ही' ऐसा अवधारण करनेसे अतिव्याप्ति का अभाव हो जाता है, फिर 'आधाराधेयभूतोंके ही' यह कहना व्यर्थ है । जैसे 'आधाराधेयभूतोंके ही' ऐसा अवधारण होनेपर 'अयुतमिद्विज्ञानोंके ही' यह वचन व्यर्थ है । क्योंकि विषय-विषयीभाव और वाच्य-वाचकभाव अयुतमिद्विज्ञानोंके भी सम्भव हैं, जैसे आधाराधेयभाववर्तितोंके भी वे सम्भव हैं और इसलिये इनके साथ अतिव्याप्ति नहीं है ?

१ मु 'भावप्रसिद्धेः' । २ द 'ज्ञानमेव' । ३ द 'भावसिद्ध' । ४ द 'तत्वे' । ५ द 'व्यभिचाराभावात्' इति नास्ति । ६ द 'वचनात्' ।

इति च^१ न मननीयम्; घटाद्येकद्रव्यसमवायिनां रूपरमादीनामयुतसिद्धानामेव परस्परं समवायाभावादकार्थसमवायेन^२ सम्बन्धेन व्याभिचारात् । न ह्ययं^३ युतसिद्धानामपि सम्भवति विषय-विषयिभाववद्वाच्यवाचकभाववद्वा । ततोऽयुतसिद्धानामेवेत्यवधारणेऽपि व्यभिचारनिवृत्त्यर्थमाधाराधारभूतानामिति वचनम् । तथाऽऽधाराधारभूतानामेवेति वचनेऽप्याधाराधेयभावेन संयोगविशेषेण 'सर्वदाऽनाधाराधारभूतानामसम्भवता व्यभिचारः सम्भाव्यत एव, तन्निवृत्त्यर्थमयुतसिद्धानामेवेति वचनमर्थवदेवेति निरवयमयुतसिद्धत्वाधाराधारभूतत्वलक्षण संयोगादिभ्यो व्यवच्छेदक सम्बन्धस्येहेदप्रत्ययलिङ्गेन व्यवस्थापितस्य समवायस्वभावत्वं साधयत्येव । अतः सम्बन्धमात्रेऽपि माध्ये न सिद्धसाधनम्, इति वैशेषिकाः सञ्चक्षते; तेषामयुतसिद्धानामिति वचनं तावद्विचार्यते ।

[समवायलक्षणगतायुतसिद्धविशेषणस्य विचारः]

§ १३४ किमिदमयुतसिद्धत्वं नाम विशेषणम् ? वैशेषिकशास्त्रापेक्षया लोकापेक्षया वा स्यात् ? उभयथाऽपि न स्यादित्याह—

मन्यामयुतसिद्धौ चेन्नेदं साधुविशेषणम् ।

शास्त्रीयायुतसिद्धत्वविग्रहान्समवायिनोः ॥४३॥

समवायन—यह मानना भी ठीक नहीं, कारण, घटादिक एक द्रव्यमे समवाय सम्बन्धमें रहनेवाले रूप-रसादिकोंके, जो कि अयुतसिद्ध ही है, आपसमें समवाय सम्बन्ध नहीं है, किन्तु एकार्थसमवायसम्बन्ध है, उसके साथ अतिव्याप्ति है । और यह नहीं, कि वह एकार्थसमवाय विषय-विषयीभाव और वाच्य-वाचकभावकी तरह युतसिद्धोंके भी होता हो । अतः 'अयुतसिद्धोंके ही' ऐसा अवधारण कहनेपर भी उसके साथ होनेवाले व्याभिचार (अतिव्याप्ति) के निवारणार्थ 'आधाराधारभूत' यह वचन अवश्य ही कना चाहिये । इसी प्रकार 'आधाराधारभूतोंके ही' यह अवधारण प्रतिपादन करनेपर भी आधाराधेयभावरूप संयोगविशेषके साथ, जो कभी भी आधाराधेयभावरहितोंके सम्भव नहीं है, अतिव्याप्ति सम्भव है, इसलिये उसकी निवृत्तिके लिये 'अयुतसिद्धोंके ही' यह वचन कहना सर्वथा मार्थक है । इस प्रकार यह निर्दोष 'अयुतसिद्धपना और 'आधाराधेयभूतपनारूप' लक्षण 'इहं' प्रत्ययमें सिद्ध हुए सम्बन्धक समवायस्वभावताको सिद्ध करता है । तात्पर्य यह कि उपर्युक्त निर्दोष लक्षणमें समवायसम्बन्धकी सिद्धि होती है । अतः सम्बन्धसामान्यको भी साध्य बनानमें सिद्धसाधन नहीं है, इस प्रकार हम वैशेषिकोंका मन्तव्य है ?

§ १३४. नैन—सबसे पहले हम आपके 'अयुतसिद्ध' विशेषणपर विचार करते हैं । वतलाइये, यह 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण क्या है ? वैशेषिकशास्त्रमें जो 'अयुतसिद्धत्व' प्रतिपादित किया गया है वह 'अयुतसिद्धत्व' यहाँ इष्ट है अथवा, लोकमें जो 'अयुतसिद्धत्व' प्रसिद्ध है वह यहाँ मान्य है ? दोनों ही पक्ष निर्दोष नहीं है अर्थात् दोनों ही तरहसे दूषण आते है, इस बातको वतलाते हैं—

'यदि कहा जाय कि 'अयुतसिद्धि' विशेषण कहनेमें उक्त व्यभिचार दोष नहीं

द्रव्यं स्वावयवाधारं गुणो द्रव्याश्रयो यतः ।

लौकिकयुतमिद्विस्तु भवेद् दुग्धाम्भसोरपि ॥४४॥

§ १३२. इह तन्तुषु पट इत्यादिरहेदंप्रत्यय समवायसम्बन्धनिबन्धन एव, निर्बाधत्वे सति अयुतमिद्वेहेदंप्रत्ययत्वात् । यस्तु न समवायसम्बन्धनिबन्धनः स नैवम्, यथा 'इह समवायिषु समवायः' इति बाध्यमानेहेदंप्रत्यय, 'इह कुण्डे दधि' इति युतमिद्वेहेदंप्रत्ययश्च । निर्बाधत्वे सत्ययुतमिद्वेहेदंप्रत्ययश्चाय 'इह तन्तुषु पटः' इत्यादि । तस्मात्समवायसम्बन्धनिबन्धन इति केवलव्यतिरेकी हेतुः अमिद्वत्त्वादिदोषरहितत्वात्स्वसाध्याविनाभावी समवायसम्बन्ध साधयतीति परैरभिधीयते सत्यामयुतमिद्वत्त्वाविति वचनसामर्थ्यात् । तत्रेदमयुतमिद्वत्त्वं यदि शास्त्रीय हेतोर्विशेषणं तदा न साधु प्रतिभासते, समवायिनोरवयवावयविनोर्गुणगुणिनो क्रियाक्रियावतो सामान्यतद्वतोर्विशेषतद्वतोश्च शास्त्रीयस्यायुतमिद्वत्त्वस्य विरहात् । वैशेषिकशास्त्रे हि प्रमिद्व "अपृथगाश्रयवृत्तित्वमयुतमिद्वत्त्वम्" [] । तच्चेह नास्त्येव, यत कारणद्रव्यं तन्तुलक्षण

है तो वह विशेषण सम्यक् नहीं है, क्योंकि अवयव-अवयवी आदि समवायिओंके शास्त्रीय (वैशेषिकशास्त्रमे प्रतिपादित) अयुतमिद्वि नहीं है । कारण, द्रव्य (गुणी) तो अपने अवयवोंमें रहता है और गुण द्रव्यमें रहता है, इस तरह दोनों भिन्न भिन्न आश्रयमें रहते हैं—दोनोंका एक आश्रय नहीं है और इसलिये उनमें शास्त्रीय अयुतमिद्वि नहीं है । तथा लौकिकी—लोकप्रमिद्व अयुतमिद्वि दूध और पानीमें भी पायी जाती है ।

§ १३३. वैशेषिक—'इन तन्तुओंमें वस्त्र है' इत्यादि 'इहेद' प्रत्यय समवाय-सम्बन्धके निमित्तसे ही होता है, क्योंकि वह निर्वाच अयुतमिद्व 'इहेद' प्रत्यय है, जो समवायसम्बन्धके निमित्तमें नहीं होता वह निर्वाच अयुतमिद्व 'इहेद' प्रत्यय नहीं है, जैसे 'इन समवायिओंमें समवाय है' यह बाधित होनेवाला प्रत्यय और 'इस कुण्डमें दही है' यह युतमिद्व 'इहेद' प्रत्यय । और निवाच अयुतमिद्व 'इहेद' प्रत्यय 'इन तन्तुओंमें वस्त्र है' यह है । इस कारण वह समवायसम्बन्धके निमित्तसे होता है, यह केवलव्यतिरेकी हेतु, जो अमिद्वत्त्वादिदोषरहित होनेमें अपने साध्यका अविनाभावी है, समवायसम्बन्धरूप साध्यको मिद्व करता है, यह हम 'अयुतमिद्वि' विशेषणके सामर्थ्यमें प्रतिपादन करते हैं ?

जैन—आप यह बतालिये कि हेतुमें जो 'अयुतमिद्वत्त्व' विशेषण दिया गया है वह यदि शास्त्रीय—वैशेषिक शास्त्रमे प्रतिपादित विशेषण है तो वह सम्यक् नहीं है, क्योंकि अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान, सामान्य-सामान्यवान और विशेष-विशेषवानरूप समवायिओंमें शास्त्रीय अयुतमिद्वि नहीं है । वैशेषिकशास्त्रमें "अपृथक् आश्रयमें रहनेको अयुतमिद्वि" [] कहा गया है । अर्थात् जिन दो पदार्थोंकी अभिन्न (एक) आश्रयमें वृत्ति है उनमें अयुतमिद्वि वतनाई गई है ।

स्वावयवाशु^१ वृत्तं, कार्यद्रव्यं च पटलक्षण स्वावयवेषु तन्तुषु वर्धत इति स्वावयवाधारमित्यने-
नाश्रयवावयविनो. पृथगाश्रयवृत्तित्वसिद्धेरपृथगाश्रयवृत्तित्वमसंदेहेति प्रतिपादितम् । यतश्च गुणः
कार्यद्रव्याश्रयो रूपादिः, कार्यद्रव्यं तु स्वावयवाधारं प्रतीयते, तेन गुणगुणिनोरपृथगाश्रयवृत्ति-
त्वमसम्भाव्यमानं निवेदितम् । एतेन क्रियायाः कार्यद्रव्ये^२ वर्तनात्कार्यद्रव्यस्य च स्वावयवेषु
क्रियाक्रियावतोरपृथगाश्रयवृत्तित्वाभावः कथितः । तथा सामान्यस्य द्रव्यत्वादिद्रव्यादिषु^३ वृत्ते-
द्रव्यादीनां च स्वाश्रयेषु सामान्यतद्वतोः पृथगाश्रयवृत्तित्वं ख्यापितम् । तथैवापरविशेषस्य
कार्यद्रव्येषु प्रवृत्ते^४ कार्यद्रव्याणां च स्वावयवेषु विशेषतद्वतोरपृथगाश्रयवृत्तित्वं निरस्तं वेदित-
व्यम् । ततो न शास्त्रोपायुतमिद्धि समवायिनोरस्ति । या तु लौकिकी लोकप्रसिद्धकभाजनवृत्ति-
मा दुग्धाम्भारमपि युतमिद्धयोरस्तीति तथाऽपि नायुतमिद्धत्व^५ समवायिनो. माधीय^६ इति
प्रतिपाद्यम् ।

पृथगाश्रयवृत्तित्वं युतमिद्धिर्न चानयोः ।

माऽस्तीशम्य विभुत्वेन परद्रव्याश्रितिन्युतेः ॥४५॥

नो वह अयुतमिद्धि इन अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदिमें नहीं पायी जाती, कारण,
तन्तुरूप कारणद्रव्य अपने अवयवरूप अंशोंमें रहता है और पटरूप कार्यद्रव्य अपने
अवयवरूप तन्तुओंमें रहता है, इस प्रकार 'स्वावयवाधारम्' इस वाक्यके द्वारा—अव-
यव और अवयवोंमें पृथगाश्रयवृत्तिता—भिन्न आश्रयमें रहना सिद्ध होता है—
अपृथगाश्रयवृत्तिता (अभिन्न आश्रयमें रहना) का उनमें अभाव है—यह प्रति-
पादन समझना चाहिये । और रूपादिक गुण कार्यद्रव्यमें रहते हैं और कार्यद्रव्य
अपने अवयवोंमें रहता है, इस तरह उक्त वाक्यके द्वारा गुण और गुणीमें भी
अपृथगाश्रयवृत्तिताका अभाव बतला दिया है । इसी विवेचनमें क्रिया कार्यद्रव्यमें
और कार्यद्रव्य अपने अवयवोंमें रहता है, और इस तरह क्रिया-क्रियावानके भी
अपृथगाश्रयवृत्तिताका अभाव कथित हो जाता है । तथा द्रव्यत्वादिरूप सामान्य द्रव्या-
दिकोंमें रहता है और द्रव्यादिक अपने आश्रयोंमें रहते हैं, इस प्रकार सामान्य और
सामान्यवानोंमें पृथगाश्रयवृत्तिता कही गई है । एवं विशेष कार्यद्रव्योंमें और कार्यद्रव्य
अपने अवयवोंमें रहते हैं, इस तरह विशेष और विशेषवानमें अपृथगाश्रयवृत्तिताका
निगकरण समझना चाहिये । अतः स्पष्ट है कि समवायियोंमें शास्त्रोक्त अयुतमिद्धि
नहीं है । और जो लौकिकी—लोकप्रसिद्ध—एक पात्रमें दो वस्तुओंका रहनारूप
अयुतमिद्धि है वह दूध और पानीमें भी मौजूद है लेकिन उनमें समवाय नहीं है—
संयोग है और इसलिये उसके द्वारा भी समवायियोंमें 'अयुतमिद्धत्व' (अयुतमिद्ध-
पना) सिद्ध नहीं होता ।

पृथक्—भिन्न आश्रयमें रहना युतमिद्धि है, सो वह युतमिद्धि ईश्वर और
ईश्वरज्ञानमें नहीं है, क्योंकि ईश्वर विभु (व्यापक) है, इसलिये वह दूसरे द्रव्यमें

१ सु 'शेष' । २ सु 'कार्यद्रव्यवर्तना' । ३ द 'प्रवृत्ते' । ४ द 'वृत्तिः' । ५ सु 'सत्या', स
'सत्या' अविकः सटः । ६ द 'साधीयते' ।

ज्ञानस्यापीश्वरादन्यद्रव्यवृत्तित्वहानितः ।

इति येऽपि समादध्युस्तांश्च पर्यनुयुञ्जमहे ॥४६॥

विभुद्रव्यविशेषाणामन्याश्रयविवेकतः ।

युतसिद्धिः कथं नु स्यादेकद्रव्यगुणादिषु ॥४७॥

समवायः प्रसज्येताऽयुतसिद्धौ परस्परम् ।

तेषां तद्वितयाऽसत्त्वे स्याद्व्याधातो दुरुत्तरः ॥४८॥

१ १३६. ननु च पृथगाश्रयवृत्तित्वं युतसिद्धिः, "पृथगाश्रयाश्रयित्वं युतसिद्धिः" [] इति वचनात् । 'पृथगाश्रय'समवायो युतसिद्धिः" इति वदतां समवायस्य विवादाध्यामितत्वात्तल्लक्षणसिद्धिप्रसङ्गात् । लक्षणस्याकारकत्वेन जापकत्वेऽपि तेन सिद्धेन भाव-
तव्यम्, अस्मिद्धस्य विवादाध्यामितस्य सन्दिग्धस्य^३ वा तल्लक्षणत्वायोगात् । सिद्धि हि कस्य-
चिद्भेदेक^३ लक्षणमुपपद्यते नान्यथेति लक्ष्यलक्षणभावविदो विभावयन्ति । तच्च^४ युतसिद्धत्वं
मोक्षज्ञानयोर्नान्येषां, महेश्वरस्य विभुत्वान्निवृत्त्याद्यान्यद्रव्यवृत्तित्वाभावान्महेश्वरादन्यत्र न-

नहीं रहता । और उसका ज्ञान भी उससे भिन्न दूसरे द्रव्यमें नहीं पाया जाता । अतः
इनमें युतसिद्धि नहीं है—अयुतसिद्धि है, इस प्रकार जो (वेशोपक) समाधान
करते हैं—अयुतसिद्धिके उपयुक्त लक्षणमें आये दोषका निराकरण करने हैं उनमें भी
हम पूछते हैं कि विभुद्रव्य अन्य द्रव्योंमें नहीं रहते हैं, अतः उनके युतसिद्धि कैसे
बन सकेगी ? अर्थात् नहीं बन सकती है—अयुतसिद्धि ही उनके उक्त प्रकारमें सिद्ध
होती है और इसलिये उनमें तथा एकद्रव्यमें रहनेवाले रूपरसादि गुणोंमें अयुतसिद्धि
प्राप्त होनेपर परस्परमें समवायसम्बन्ध प्रसक्त होता है । यह उनमें अयुतसिद्धि न
माने तो युतसिद्धि और अयुतसिद्धि दोनोंका अभाव होनेपर जा व्यापान—विरोध
आता है वह दुर्निवार है— उसका परिहार नहीं हो सकता ।

१ १३६. वेशोपक—पृथक् आश्रयमें रहना युतसिद्धि है । कहा भी है—“भिन्न
आश्रयमें रहना युतसिद्धि है ।” जो पृथगाश्रयसमवायको युतसिद्धि कहते हैं उनके
यहाँ समवाय विचारकोटिमें स्थित होनेके कारण समवायलक्षणकी अस्मिद्धिका प्रसङ्ग
आता है । तान्पर्य यह कि समवायका जो लक्षण है वह अयुतसिद्धिचटित है और
अयुतसिद्धिका लक्षण—(अपृथगाश्रयसमवाय) समवायगर्भित है और इसलिये परस्पर-
आश्रय होनेमें किसी एककी भी सिद्धि नहीं हो सकेगी । अतः युतसिद्धिका लक्षण समवा-
यचटित नहीं होना चाहिये । दूसरे, लक्षण कागक न होकर जापक होता है और इस
लिये उसे सिद्ध होना चाहिये । जो अस्मिद्ध, विचारकोटिमें स्थित अथवा सन्दिग्ध होता
है वह लक्षण सम्यक् नहीं होता । वाम्त्वमें जो लक्षण सिद्ध होता है वही किसीका व्याव-
क्तिकवन्ता है, अन्य नहीं, ऐसा लक्ष्यलक्षणभावके जानकार प्रतिपादन करते हैं । सो वह
युतसिद्धि ईश्वर और ईश्वरज्ञानमें नहीं है, क्योंकि महेश्वर विभु और नित्य है अतः

१ द 'अश्रय' । २ मु 'अश्रय' तल्लक्षण । ३ द 'किञ्चिद्भेदेक' । ४ मु 'तत्र' ।

द्विज्ञानस्यावृत्ते^१ पृथगाश्रयवृत्तित्वाभावात् । कुण्डस्य हि कुण्डावयवेषु वृत्तिर्दध्नश्च दध्यवयवेष्विति कुण्डावयवदध्यवयवाख्यौ पृथग्भूतावाश्रयौ तयोश्च कुण्डस्य दध्नश्च वृत्तिरिति पृथगाश्रयवृत्तित्वं तयोरभिधीयते । न चैवंविधं पृथगाश्रयाश्रयित्वं समवायिनो सम्भवति, तन्तूनास्वावयवेष्वणुषु यथा वृत्तिर्न तथा पटस्य तन्तुन्यातरिक्ते क्वचिदाश्रये । न ह्यत्र चत्वारोऽर्था प्रतीयन्ते, द्वावाश्रयो पृथग्भूतो द्वौ चाश्रयिणाविति, तन्तोरेव^२ स्वावयवापेक्षयाऽऽश्रयित्वात्पटापेक्षया^३ चाश्रयत्वात् त्रयाणामेवाथानां प्रसिद्धं पृथगाश्रयाश्रयित्वस्य युतसिद्धिलक्षणास्याभावादयुतमिदत्वं शास्त्रीयं समवायिनो मिदमेव । ततोऽयुतमिद्वत्त्वविशेषण साध्वेवासिद्धत्वाभावात् । लौकिक्ययुतसिद्धत्वं तु प्रतीतिबाधितं नाभ्युपगम्यत एव । तत् सर्वशेषणाद्धेतो समवायमिद्धि, इति चेऽपि समादधते विदग्धवैशेषिकास्तारच पयन्युत्तमहे ।

§ १३७. विभुद्रव्यविशेषाणामात्माकाशादानां कथं नु^४ युतमिद्धि. परिकल्प्यते^५ भवद्भि, तेषामन्याश्रयविरहान् पृथगाश्रयाश्रयित्वासम्भवात् । नित्यानां च पृथग्गतमत्त्वं युतसिद्धिरित्यपि न विभु-

उसकी दूसरे द्रव्यमें वृत्ति नहीं हो सकती है और ईश्वरको छोड़कर अन्यत्र दूसरे द्रव्यमें उसका ज्ञान भी नहीं रहता है। अतः उनमें पृथक् आश्रयमें रहनारूप युतमिद्धि नहीं है। प्रकट है कि कुण्डकी अपने कुण्डावयवोंमें और दहीकी अपने दही-अवयवोंमें वृत्ति है और इसलिये उनके कुण्डावयव तथा दही-अवयव नामके दो भिन्नभूत आश्रय (आधार) हैं और उनमें कुण्ड तथा दहीकी वृत्ति है, इस प्रकार उनके पृथक् आश्रयमें रहना कहा जाता है। किन्तु इस प्रकारका पृथक् आश्रयमें रहना समवायियोंमें सम्भव नहीं है, जिस प्रकार तन्तुआकी अपने अवयव-अंशोंमें वृत्ति है उस प्रकार पटकी तन्तुओंमें अलग दूसरी जगह वृत्ति नहीं है। निश्चय ही यहाँ चार चीजें प्रतीत नहीं होती—दो पृथक्भूत आश्रय और दो आश्रयाँ। किन्तु तन्तु ही अपने अवयवोंकी अपेक्षा आश्रयाँ और पटकी अपेक्षा आश्रय है और इस तरह तीन ही चीजें प्रसिद्ध हैं। अतः पृथक् आश्रयमें रहनारूप जो युतमिद्धिका लक्षण है वह इनमें न पाया जानेमें शास्त्रीय अयुतसिद्धि (युतसिद्ध्यभावरूप) समवायियोंमें सिद्ध होती है। इसलिये 'अयुतमिद्वत्त्व' विशेषण सम्यक् ही है क्योंकि वह असिद्ध नहीं है। लेकिन लौकिकी अयुतमिद्धि तो अनुभवमें विरुद्ध है और इसलिये उसे स्वीकार नहीं करते हैं। अतः विशेषणसहित हेतुसं समवायकी सिद्धि होती है, ऐसा कुछ वैशेषिकोंका कहना है ?

§ १३७ जेन—पर उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि इस तरह आत्मा तथा आकाशादि विभुद्रव्यविशेषोंके युतसिद्धि कैसे बन सकेंगी ? कारण, वे दूसरे आश्रयमें नहीं रहते हैं और इसलिये पृथक् आश्रयमें रहनारूप युतसिद्धि उनमें सम्भव नहीं

१ नु स 'तद्विज्ञानत्वस्याप्रवृत्ते' । २ द 'तयोरेव' । ३ मु स 'वा' । ४ मु स 'उ' ।
५ मु द स 'परिकल्प्यते' ।

द्रव्येषु सम्भवति । तद्वि पृथग्गतित्वं द्विधा अभिधीयते कैश्चित्—अन्यतरपृथग्गतित्वमुभयपृथग्गतित्वं चेति । तत्र परमाणुविभुद्रव्ययोरन्यतरपृथग्गतित्वम्, परमाणोरेव गतिमत्त्वात्, विभुद्रव्यस्य तु निःक्रियत्वेन गतिमत्त्वाभावात् । परमाणूनां तु परस्परमुभयपृथग्गतित्वम्, उभयोरपि परमाणवोः पृथक्पृथग्गतित्वसम्भवात् । न चैतद् द्वितयमपि परस्पर विभुद्रव्यविशेषाणां^१ सम्भवति तथैकद्रव्याश्रयाणां गुणकर्मसामान्यानां च परस्पर पृथगाश्रयवृत्तेरभावात् युतसिद्धिः कथं नु स्यात् ? इति वितर्कयन्तु भवन्तः । तेषां युतसिद्ध्यभावे चायुतसिद्धिः सत्यां समवायोऽन्योन्यं प्रसज्येत । स च नेष्टः, तेषामाश्रयाश्रयिभावाभावात् ।

§ १३८. ^२अत्र केचित् विभुद्रव्यविशेषाणामन्योन्य नित्यसंयोगमाचक्षते^३, तस्य कुतश्चदजातत्वात् । न ह्ययमन्यतरकर्मजः, यथा स्थाणोः स्थेनेन विभूनां च मूर्तैः । नाऽप्युभयकर्मजः, यथा मेषयोर्मल्लयोवो । न च सयोगजः, यथा द्वितन्तुकवीरणयोः शरीराकाशयोर्वा । स्वावयवसंयोगपूर्वको ह्यवयविन केनचि^४त्संयोग मयागजः प्रसिद्धः । न चाकाशादीनामवयवाः सन्ति, निरवयवत्वात् । ततो न तत्संयोगपूर्वक परस्परं संयोगो यतः सयोगजः स्यात् । प्राप्तिस्तु तेषां

है । और जो 'नित्योंके पृथक्गतित्वत्तारूप युतसिद्धि' कही गई है वह भी विभु- (व्यापक) द्रव्योंमें सम्भव नहीं है, क्योंकि वह पृथक् गतिमत्ता दो प्रकारकी है— एक तो दोमेंसे एककी पृथक् गति और दूसरी दोनोंकी पृथक् गति । इनमें पहली परमाणु तथा विभुद्रव्योंमें पायी जाती है, क्योंकि विभुद्रव्य तो निष्क्रिय होनेसे स्थिर रहने है और परमाणु गमनकर उनमें मंयाग करते हैं । दूसरी, परमाणु-परमाणुमें पायी जाती है, क्योंकि दोनों ही परमाणु जुड़े-जुड़े गमन कर सकते हैं । सो यह दोनों ही प्रकारकी पृथक् गतिमत्ता विभुद्रव्यविशेषोंके परस्परमें सम्भव नहीं है । इसी प्रकार एकद्रव्यके आश्रय रहनेवाले गुण, कर्म और सामान्य इनके पृथक् आश्रयमें रहना नहीं है और इसलिये इनके युतसिद्ध कैसे बनेगी ? यह विचारिये । और जब इन सबके युतसिद्ध नहीं बनेगी तो अयुतसिद्धि प्राप्त होगी और उसके प्राप्त होनेपर इनमें परस्परमें समवायका प्रसंग आयेगा । लेकिन यह आपको इष्ट नहीं है, क्योंकि विभुद्रव्योंमें और एकद्रव्यवृत्ति गुणादिकोंमें आश्रय-आश्रयीभाव नहीं है ।

§ १३८. विशेषतः—बात यह है कि हम विभुद्रव्यविशेषोंके परस्पर नित्य संयोग मानते हैं, क्योंकि वह किसीमें उत्पन्न नहीं होता । न तो वह अन्यतरकर्मजन्य है, जैसे डूँठका स्थेन पक्षीके साथ और विभुद्रव्योंका मूर्तद्रव्योंके साथ है । तथा न उभयकर्मजन्य है, जैसे दो मेमाओंका अथवा दो पहलवानोंका होता है । और न संयोगजन्य है, जैसे दो तन्तुजन्य दो वीरणोंका अथवा शरीर और आकाशका होता है । जो अपने अवयवोंके संयोगपूर्वक अवयवीका किसी दूसरे द्रव्यके साथ संयोग होता है वह संयोगजन्योक्त कहलाता है । सो आकाशादिक विभुद्रव्योंके अवयव नहीं है, क्योंकि वे निरवयव हैं । अतः उनके अवयवसंयोगपूर्वक परस्परमें संयोग नहीं है, जिससे उनके

१ द 'सम्भवति तथैकद्रव्याश्रयाणां' इति पाठो नास्ति । २ द स 'अत्रैके विभु' । ३ म 'मांसचक्षते' इति । ४ म 'चित्संयोगः' । स 'चित्संयोगजः' ।

सर्वदाऽस्तीति तल्लक्षणं^१ संयोगः। अत्र एवाभ्युपगन्तव्यः। तस्मिन्नेव युतमिद्विस्तेषां प्रतिज्ञा-
तव्या, युतसिद्धानामेव संयोगस्य निश्चयात्। न चैवं ये ये युतसिद्धास्तेषां महाहिमवदादीनामपि
संयोगः प्रसज्यते, तथाव्याप्तेरभावात्। संयोगेन हि युतसिद्धत्वं व्याप्तं न युतमिद्वत्त्वेन संयोगः।
ततो यत्र यत्र संयोगस्तेषां तत्र तत्र युतमिद्विरित्यनुमीयते, कुण्डवदरादिवत्। एव चैकद्रव्या-
श्रयाणां गुणादीनां संयोगस्यासम्भवाच्च युतमिद्वि, तस्य गुणत्वेन द्रव्याश्रयत्वात् तदभावाच्च युत-
सिद्धिः। नाऽप्ययुतसिद्धिरस्तीति समवायः प्राप्नुयात्, तस्येहेदप्रत्ययलिङ्गत्वादाधायोधारभूतपदार्थ-
विषयत्वाच्च। न चैते परस्परमाधायोधारभूता, स्वाश्रयेण द्रव्येण महाधायोधारभावात्। न
चेहेदमिति प्रत्ययस्तत्रा^२ बाधितः सम्भवति यन्त्रिः समवायो व्यवस्थाप्यते। न हीह रमे रूप
कर्मेति चाबाधितः प्रत्ययोऽस्ति। नाऽपीह सामान्ये कर्मे गुणो वेति न ततो^३ समवायः स्यात्।
न च^४ यत्र यत्रायुतसिद्धिस्तत्र तत्र समवाय इति व्याप्तिरस्ति, यत्र यत्र समवायस्तत्र तत्रायुत-
सिद्धिरिति व्याप्तेः सम्प्रत्ययात्, इति सर्वं निरवयव परादृष्टणानवकाशात्, इति।

संयोगजसंयोग कहा जाता है। किन्तु प्राप्ति उनकी हमेशा है, इसलिए प्राप्तिजन्य
संयोग नित्य ही स्वीकार करना चाहिये। और जब वह (संयोग) सिद्ध
हो जाता तो युतसिद्धि मान लेना चाहिये, क्योंकि युतमिद्वोंके ही निश्चयसे संयोग
होता है। इससे यह अर्थ न लगाना चाहिये कि जो जो युतमिद्व है उन सबके—सह
और हिमवान आदिकोंके भी—संयोग है, क्योंकि वैसी व्याप्ति (अविनाभाव)
नहीं है। वास्तवमें संयोगके साथ युतमिद्विकी व्याप्ति है, युतसिद्धिके साथ संयोगकी
नहीं। अतः इस प्रकारसे अनुमान होना चाहिये कि 'जहाँ जहाँ संयोग होता
है वहाँ वहाँ उनके युतमिद्वि होती है'। जैसे कुण्ड और बेर आदिकोंमें संयोगपूर्वक
युतमिद्वि पायी जाती है। इसी तरह एकद्रव्यमें रहनेवाले गुणादिकोंमें संयोग न
होनेसे युतमिद्वि नहीं है। कारण, संयोग गुण है और गुण द्रव्यके ही आश्रय रहता
है। अतः उनमें संयोगका अभाव होनेसे युतमिद्वि नहीं है। तथा अयुतमिद्वि भी नहीं
है, जिसमें समवाय प्राप्त हो, क्योंकि समवाय 'इहेद' प्रत्ययसे सिद्ध होता है और
आधाराधेयभूत पदार्थोंको विषय करता है। किन्तु ये एकद्रव्यवृत्ति गुणकमादि परस्परमें
आधाराधेयभूत नहीं है। हाँ, अपने आश्रयभूत द्रव्यके साथ उनका आधाराधेयभाव
है। तथा न उनमें 'इहेद' प्रत्यय भी अबाधित (बाधारहित) सम्भव है जिसमें कि उस
प्रत्ययसे वह समवाय प्रसक्त हो। स्पष्ट है कि 'इस रसमें रूप है अथवा कर्म है' यह
प्रत्यय अबाधित नहीं है और न 'इस सामान्यमें कर्म है अथवा गुण है' यह प्रत्यय
निर्बाध है। अतएव इस प्रत्ययमें, जो कि बाधित है, समवाय प्रसक्त नहीं हो सकता
है। दूसरी बात यह है कि 'जहाँ जहाँ अयुतमिद्वि है वहाँ वहाँ समवाय है' ऐसी
व्याप्ति नहीं है, किन्तु 'जहाँ जहाँ समवाय है वहाँ वहाँ अयुतमिद्वि है' इस प्रकारकी
व्याप्ति निर्णीत होती है। इसलिये हमारा उपर्युक्त समस्त कथन निर्दोष है, उसमें
आपके द्वारा कहे गये कोई भी दूषण नहीं आते हैं ?

१ मु द 'क्षणसंयोग'। २ द 'तथा'। ३ द 'ततोऽपि'। ४ मु स 'न हि'।

§ १३६. त एव वदन्त. शङ्करादयोऽपि पर्यनुयोज्याः, कथं पृथगाश्रयाश्रयित्वं युत-
सिद्धिः, नित्यानां च पृथग्गतिमत्वमिति युतसिद्धिलक्षणद्वयमव्यापि न स्यात् ? तस्य विभुद्रव्ये-
ष्वजसंयोगेनानुमिताया युतसिद्धावभावात् ।

§ १४०. यदि पुनरेतल्लक्षणद्वयव्यतिक्रमेण संयोगहेतुयुतसिद्धिरिति लक्षणान्तरमुररी-
क्रियते, तदा कुण्डवदरादिषु परमाण्वाकाशादिषु परमाणुत्वात्मनस्तु विभुद्रव्येषु च परस्पर
युतसिद्धेर्भावाल्लक्षणस्याव्याप्यतिव्याप्यसम्भवदोषपरिहारेऽपि कर्मापि^१ युतसिद्धिं प्राप्नोति, तस्यापि
संयोगहेतुत्वाददृष्टेश्वरकालादेरिवेति दुःशक्याऽतिव्याप्तिः परिहर्तुम् । संयोगस्यैव हेतुस्त्ववधार-
णाददोषोऽयम्, इति चेत्, न, एवमपि हिमवद्विन्ध्यादीनां युतसिद्धे संयोगाहेतोरपि प्रसिद्धे^२-
लक्षणस्याव्याप्तिप्रसङ्गात् । हेतुरेव संयोगस्येत्यवधारणादयमपि न दोष इति चेत्, न; एवमपि

§ १३६. जैन—इस प्रकारसे कथन करनेवाले शङ्कर आदिकोंसे भी हम पृष्ठते हैं कि उक्त प्रकार कथन करनेपर 'पृथक् आश्रयमे रहनारूप' और 'नित्योंकी पृथक् गति-
मत्तारूप' ये युतसिद्धिके दोनों लक्षण अव्याप्त क्यों नहीं होंगे ? अर्थात् दोनों ही लक्षण अव्याप्त है, क्योंकि विभुद्रव्योंमें जो नित्यसंयोगके द्वारा युतसिद्धि अनुमानित की गई है उसमें उक्त दोनों ही लक्षण नहीं हैं । न तो विभुद्रव्य पृथक् आश्रयमे रहते है और न पृथग्गतिमान् हैं । अतः युतसिद्धिके उक्त दोनों लक्षण विभुद्रव्योंमें अव्याप्त (अव्याप्तिदोषयुक्त) है ।

§ १४०. वैशेषिक—हम युतसिद्धिके इन दोनों लक्षणोंके अलावा 'संयोगका जो-
कारण है वह युतसिद्धि है, यह युतसिद्धिका अन्य तीसरा लक्षण मानते हैं, अतः उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—आपका यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि कुण्ड तथा वेर आदिकोंमें, परमाणु तथा आकाशादिकोंमें, परमाणु-परमाणुओंमें, आत्मा तथा मनोमें और विभु-
द्रव्योंमें परस्पर युतसिद्धि होनेसे इनमें युतसिद्धिलक्षणकी अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव दोषोंका परिहार होजानेपर भी कर्म भी युतसिद्धिको प्राप्त होता है । कारण, वह भी अदृष्ट, ईश्वर और कालादिककी तरह संयोगका कारण होता है और इसलिये कर्ममें उक्त युतसिद्धिलक्षणकी अतिव्याप्तिका परिहार दुःशक्य है ।

वैशेषिक—'संयोगका ही जो कारण है वह युतसिद्धि है' इस प्रकार अवधारण कर देनेसे उक्त अतिव्याप्ति नहीं है ?

जैन—यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे भी हिमवान् और विन्ध्याचल आदिकोंमें संयोगका कारण न होनेवाली युतसिद्धि प्रसिद्ध होनेसे उनमें युतसिद्धिका उक्त लक्षण अव्याप्त होता है ।

वैशेषिक—'जो संयोगका कारण ही है वह युतसिद्धि है' इस प्रकार अवधारण करनेमें यह भी दोष (अव्याप्ति) नहीं है ?

जैन—यह मान्यता भी आपकी ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे भी संयोगका कारण ही होनेवाले कर्मके भी युतसिद्धिका प्रसङ्ग आता है । तात्पर्य यह कि कर्म संयोग-

१ द 'कर्म' । २ द 'द्वैतलक्षणस्याव्याप्या' ।

संयोगहेतोः^१ [कर्मणोऽपि] युतसिद्धिप्रसङ्गात् । संयोगस्यैव हेतुयुतसिद्धिरित्यवधारणेऽपि विभागहेतुयुतसिद्धिः कथमिष व्यवस्थाप्यते ? न च युतसिद्धानां संयोग एव, विभागस्यापि भावात् । संयोगो विभागहेतुरित्यपि वार्त्तम्, तस्य तद्विरोधिगुणत्वासद्विनाशहेतुत्वात् । संयुक्त-विषयत्वाद्भिभागस्य संयोगो हेतुरिति चेत्, न, तर्हि विभक्तविषयत्वात्संयोगस्य विभागो हेतुरस्तु । कयोश्चिद्विभक्तयोरप्युभयकर्मणोऽन्यतरकर्मणोऽवयवसंयोगस्य चापाये संयोगापायान्न विभागः संयोगहेतुः, इति चेत्, तर्हि संयुक्तयोरप्युभयकर्मणोऽन्यतरकर्मणोऽवयवविभागस्य चापाये विभागस्याभावात्संयोगोऽपि^२ विभागस्य हेतुर्माभूत् । कथं च शरवद्विभक्तानां विभुद्रव्यविशेषाणामत्र संयोगः सिद्ध्यन् विभागहेतुको व्यवस्थाप्यते ? तत्र युतसिद्धिविभागहेतुरपि कथमवस्थाप्यते ? इति चेत्, सर्वस्य हेतोः कार्योत्पादनानियमात्, इति ब्रूमः । समर्थो हि हेतुः स्वकार्यमुत्पादयति

का कारण ही है—कार्य आदि नहीं है, अतः युतसिद्धिका उक्त लक्षण माननेपर कर्ममें अतिव्याप्ति होती है । एक बात और है, वह यह कि यदि 'संयोगका ही जो कारण हो वह युतसिद्धि है' ऐसा कहा जाय तो विभागहेतु (विभागजनक) युतसिद्धि कैसे व्यवस्थित होगी ? अथान् उसकी व्यवस्था कैसे करेंगे ? क्योंकि यह तो कहा नहीं जा सकता कि युतसिद्धिके संयोग ही होता है—विभाग नहीं, कारण उनके विभाग भी होता है । 'संयोग विभागका कारण है' यह भी कथनमात्र है, क्योंकि संयोग विभागका विरोधी गुण होनेसे उसके विनाशमें कारण होता है—उत्पत्तिमें नहीं ।

वैशेषिक—विभाग संयुक्तोंको विषय करता है अर्थात् जिनमें संयोग होता है उन्हींमें विभाग होता है और इसलिये संयोग विभागका कारण है ?

जैन—नहीं, क्योंकि संयोग विभक्तोंको विषय करता है अर्थात् जिनमें विभाग होता है उन्हींमें संयोग होता है और इसलिये विभाग संयोगका कारण हो ।

वैशेषिक—हमारा मतलब यह है कि किन्हीं दो विभक्तोंमें भी उभयकर्म और अन्यतरकर्म तथा अवयवसंयोग नहीं रहता है और उनके अभावमें संयोग नहीं बन सकता, अतः विभाग संयोगका कारण नहीं है ?

जैन—इस प्रकार तो किन्हीं दो संयोगविशिष्टों (संयुक्तों) में भी उभयकर्म और अन्यतरकर्म तथा अवयवविभाग नहीं रहते हैं और उनके न रहनेपर विभाग नहीं बन सकता है, अतः संयोग भी विभागका कारण न हो । दूसरे, जो विभुद्रव्य सदा ही अविभक्त (मिले हुए) हैं—कभी भी विभक्त नहीं हुये हैं उनमें नित्य संयोग सिद्ध होता हुआ कैसे विभागहेतुक व्यवस्थित होगा ? तात्पर्य यह कि संयोगको विभागहेतुक माननेपर विभुद्रव्यमें नित्यसंयोग नहीं बन सकेगा, क्योंकि विभुद्रव्य सदैव अविभक्त है—वे विभक्त नहीं हैं ।

वैशेषिक—उनमें विभागजनक युतसिद्धि भी कैसे करेंगे ?

जैन—इसका उत्तर यह है कि सभी कारणोंके कार्योत्पत्तिका नियम नहीं है । अर्थात् यह नियम नहीं है कि सभी कारण कार्यके उत्पादक होते ही हैं । किन्तु जो समर्थ

१ स 'संयोगहेतोः', सु 'संयोगहेतुयुतसिद्धिः प्रस-' । २ सु 'संयोगो विभागस्यापि', स 'संयोगो स्यापि' ।

नासमर्थः सहकारिकारणानपेक्ष., अतिप्रसङ्गात् । तेन यथा हिमवद्विन्ध्यादीनां युतसिद्धिर्विद्यमानाऽपि न संयोगमुपजनयति सहकारिकारणस्य कर्मादेरभावात् । तथा विभुद्रव्यविशेषाणां शारव-
त्तिकी^१ युतसिद्धिः सत्यपि न विभागं जनयति^२, सहकारिकारणस्यान्यतरकर्मादेरभावात्, इति संयोगहेतुं युतसिद्धिमभ्यनुजानन्तो, विभागहेतुमपि तामभ्यनुजानन्तु, सर्वथा विशेषाभावात् । तथा च संयोगस्यैव हेतुर्युतसिद्धिरित्यपि लक्षणं न व्यवतिष्ठत एव । लक्षणाभावे च न युतसिद्धिः । नाऽपि युतसिद्ध्यभावलक्षणा स्यादयुतसिद्धिः । इति युतसिद्ध्ययुतसिद्धिद्वितयापाये व्याघातो दुरुत्तरः स्यात्, सर्वत्र संयोगममवाययोरभावात् । “समर्गहानेः सकलार्थहानिः” [युक्त्यनुशा-
का ७] स्यादित्यभिप्रायः ।

§ १४१. संयोगापाये तावदात्मान्त करणयोः^३संयोगाद्बुद्ध्यादिगुणोत्पत्तिर्न भवेत् । तदभावे आत्मनो व्यवस्थापनोपायाऽपायादात्मन्त्वहानिः । एतेन भेरीदण्डाद्याकाशसंयोगाभावाच्चन्द्र-
स्यानुत्पत्तेराकाशव्यवस्थापनोपायाऽसत्त्वादाकाशहानिर्नम्रा । सर्वत्रावयवसंयोगाभावात्तद्विभागस्था-

कारण होता है वह अपने कार्यको उत्पन्न करता है, सहकारी कारणोंकी अपेक्षामें रहित असमर्थ कारण नहीं । अन्यथा अतिप्रसङ्ग दोष आयेगा—जिम किसी कारणसे भी कार्यकी उत्पत्ति हो जायगी । अतः जिम प्रकार हिमवान् और विन्ध्याचल आदिकोंके युतसिद्धि रहते हुये भी वह संयोगको उत्पन्न नहीं करती हैं, क्योंकि सहकारी कारण कर्मादिकका अभाव है उसी प्रकार विभुद्रव्यविशेषोंके शाश्वतक (सदा रहनेवाली) युतसिद्धि होते हुए भी वह विभागको पैदा नहीं करती, क्योंकि उसके सहकारी कारण अन्यतर कर्मादि नहीं हैं, इस प्रकार यदि संयोगहेतुक युतसिद्धिका आप मानते हैं तो विभागहेतुक भी युतसिद्धिका मानिये, क्योंकि दोनोंमें कुछ भी विशेषता नहीं है । ऐसी दशामें ‘संयोगका ही जो कारण है वह युतसिद्धि है’ यह युतसिद्धिलक्षण भी व्यवस्थित नहीं होता । और जब लक्षण व्यवस्थित नहीं होता तो युतसिद्धिरूप लक्ष्यकी भी व्यवस्था नहीं हो सकती है । तथा युतसिद्धिकी व्यवस्था न होनेपर युत-
सिद्धिका अभावरूप अयुतसिद्धि भी नहीं बन सकती है, इस प्रकार युतसिद्धि और अयुतसिद्धि दोनोंके अभाव हो जानेपर वैशेषिकोंके यहाँ जो व्याघात—विरोध आता है वह निवारण नहीं किया जा सकता । कारण, सब जगह संयोग और समवाय दोनों ही सम्बन्धोंका अभाव है । और ‘सम्बन्धोंके अभावसे समस्त पदार्थोंका अभाव प्राप्त होता है’ ।

§ १४१. फलिताथ यह कि संयोग जब नहीं रहेगा तो आत्मा और मनके संयोगमं बुद्धि आदिक गुणोंकी उत्पत्ति नहीं होगी और उनके न होनेपर आत्माका व्यवस्थापक उदाय न होनेसे आत्मान्तत्त्वकी हानि हो जायगी । इस कथनमें दण्डादिका आकाशके साथ संयोगका अभाव होनेसे शब्दकी उत्पत्ति नहीं होगी और उसके न होनेपर आकाशकी व्यवस्थाका उपाय न रहनेसे आकाशतत्त्वकी भी हानि कथित होजाती है । अवयवसंयोगका सबत्र

ऽप्यनुपपत्तेस्तन्निमित्तस्यापि शब्दस्याभावात् । एतेन परमाणुसंयोगाभावात् द्व्यणुकादिप्रक्रमेणा-
वयविनोऽनुपपत्तेस्तत्र परापरादिप्रत्ययाऽपायादिदमतः पूर्वोक्त्यादि^१प्रत्ययाऽपायाच्च न कालो दिक्
च व्यवतिष्ठत इत्युक्तम् ।

§ १४२. तथा समवायाऽसत्त्वे सकलसमवायिनामभावाच्च मनःपरमाणवोऽपि सम्भाव्यन्ते
इति सकलद्रव्यपदार्थहानेस्तदाश्रयगुण-कर्म सामान्य-विशेषपदार्थहानिरपीति सकलपदार्थव्याघातात्
दुरुत्तरो वैशेषिकमतस्य व्याघातः स्यात् । त परिजिहीर्षता युतसिद्धिः^२ कुतश्चिद् व्यवस्थापनोपा-
यः—

[अन्यप्रकारेण युतसिद्धिव्यवस्थापनेऽपि दोषमाह]

युतप्रत्ययहेतुत्वाद् युतसिद्धिरितिरिणे ।

विभुद्रव्यगुणादीनां युतसिद्धिः समागता ॥४६॥

§ १४३. यथैव हि कुण्डबदरादिषु युतप्रत्यय उत्पद्यते 'कुण्डादिभ्यो बदरादयो युताः' इति,
तथा विभुद्रव्यविशेषेषु प्रकृतेषु गुणगुणिषु क्रियाक्रियावत्सु सामान्यतद्वत्सु विशेषतद्वत्सु चावयवावयव-

अभाव होनेमें अवयवविभाग भी नहीं बन सकता है और इसलिये विभागनिमित्तक भी
शब्द सिद्ध नहीं हो सकेगा । इसी तरह परमाणुसंयोग न होनेसे द्व्यणुक आदि क्रमसे
अवयवीकी भी उत्पत्ति नहीं बन सकेगी और उसके न बननेपर उसमें पर और अपर
आदि प्रत्यय न होसकनेसे तथा 'यह इससे पूर्वमें है' इत्यादि प्रत्ययके अभाव होजानेसे
न तो काल व्यवस्थित होता है और न दिशा, यह कथन भी सम्भव लेना चाहिये ।

§ १४४. तथा समवाय जब नहीं रहेगा तो सम्पूर्ण समवायियोंका अभाव हो
जायगा और उनके अभाव हो जानेपर मन भी, जो परमाणुरूप हैं, नहीं बन सकेगा ।
इस प्रकार समस्त द्रव्यपदार्थकी हानि हो जाती है और उसकी हानि होनेपर उसके
आश्रित रहनेवाले गुण, कर्म, सामान्य और विशेष इन पदार्थोंकी भी हानि निश्चित है ।
इस तरह सर्व पदार्थोंका अभाव प्राप्त होनेसे वैशेषिकमतका दुर्निवार नाश प्रसक्त होता
है । तात्पर्य यह हुआ कि यतसिद्धि और अयतसिद्धिके उपयुक्त लक्षण माननेपर वे
और न अयुतसिद्धिके निमित्तिमें व्यवस्थापित समवाय बनता है और जब ये दोनों
सम्बन्ध नहीं बनेंगे तो समस्यकी हानिमें सकल पदार्थोंकी हानिका प्रसङ्ग आवेगा,
जिसका निवारण कर सकना असम्भव है । अतः इस दोषको यदि वैशेषिक दूर
करना चाहते हैं तो उन्हें युतसिद्धिकी किसी तरह व्यवस्था करनी चाहिये ।

§ १४५. जिस प्रकार कुण्ड, बेर आदिकोमें 'कुण्डादिकमें बेर आदिक पृथक् है'
इस प्रकार पृथक् प्रत्यय उत्पन्न होता है उसी प्रकार प्रकृत विभुद्रव्यविशेषोंमें, गुण-
गुणियोंमें, क्रिया-क्रियावानोंमें, सामान्य-सामान्यवानोंमें, विशेष-विशेषवानोंमें और

विष् च युतप्रत्ययो भवत्येव, इति युतसिद्धिः समागता, सर्वत्रायुतप्रत्ययस्याभावात् । देशभेदाभावाच्च^१ तत्र युतप्रत्यय इति चेत्; न; वाताऽऽतपादिषु युतप्रत्ययानुत्पत्तिप्रसङ्गात् । तेषां स्वावयवेषु भिन्नेषु देशेषु^२ वृत्तेस्तत्र युतप्रत्ययः, इति चेत्, किमेवं तन्तुपटादिषु पटरूपादिषु च युतप्रत्ययः प्रतिषिध्यते ?^३ स्वाश्रयेषु भिन्नेषु वृत्तेरविशेषात् । तथा च न तेषामयुतसिद्धिः । ततो न युतप्रत्ययहेतुत्वेन युतसिद्धिर्यवतिष्ठते । तदव्यवस्थानाच्च किं स्यात् ? इत्याह—

[युतसिद्धयभावेऽयुतसिद्धिरपि नोपपद्यते इति कथनम्]

ततो नाऽयुतसिद्धिः स्यादित्यसिद्धं विशेषणम् ।

हेतोर्विपक्षतस्तावद् व्यवच्छेदं न साधयेत् ॥५०॥

सिद्धेऽपि समवायस्य समवायिषु दर्शनात् ।

इहेदमिति संवित्तेः साधनं व्यभिचारि तत् ॥५१॥

अवयव-अवयवियोंमें पृथक् प्रत्यय होता है और इसलिये उनमें भी युतसिद्धि प्राप्त होती है तथा इस तरह कहीं भी अयुतप्रत्यय—अपृथक् प्रत्यय नहीं बन सकेगा ।

वैशेषिक—विभुद्रव्य आदिकोंमें देशभेद न होनेमें उनमें पृथक् प्रत्यय नहीं हो सकता है और इसलिये उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि आपके इस कथनमें हवा और धूप आदि अभिन्न देशवर्ती पदार्थोंमें पृथक् प्रत्यय उत्पन्न नहीं हो सकेगा ।

वैशेषिक—हवा आदि तो अपने भिन्न देशरूप अवयवोंमें रहने हैं और इसलिये उनमें पृथक् प्रत्यय बन जायगा ?

जैन—इस प्रकार फिर आप तन्तु-पटादिकोंमें और पटरूपादिकोंमें पृथक् प्रत्ययका प्रतिषेध क्यों करते हैं ? क्योंकि वे भी अपने भिन्न आश्रयोंमें रहते हैं । अतः हवा आदिकोंमें और इनमें कुछ भी विशेषता नहीं है । और इसलिये उनके अयुतसिद्धि सिद्ध नहीं होती । अतएव 'जो पृथक् प्रत्ययमें कारण है वह युतसिद्धि है' यह युतसिद्धिलक्षण भी व्यवस्थित नहीं हो सका । और जब इस तरह युतसिद्धि नहीं व्यवस्थित हो सकी तो उस हालतमें क्या होगा ? इसे आगे बतलाने हैं—

'चूँकि युतसिद्धिकी व्यवस्था नहीं होती है, अतः उसके अभावरूप अयुतसिद्धि नहीं बनती है । अतः हेतुगत 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण असिद्ध है और इसलिये वह हेतुकी विपक्षमें व्यावृत्ति नहीं करा सकता है । अगर किसी प्रकार उक्त विशेषण सिद्ध भी हो जाय तो भी समवायिओंमें समवायका (इन समवायिओंमें समवाय है, इस प्रकारका) 'इहेदं' प्रत्यय देखा जाता है । अतः उसके साथ हेतु व्यभिचारी है—अनेकान्तिक हेत्वाभास है ।'

१ मु 'भावात्तत्र न' । २ द 'देशेषु' नास्ति । 'वृत्तेः' इत्यत्र 'प्रवृत्तेः' इति च पाठः । ३ द 'आश्रयेषु प्रवृत्तेरविशेषात्' इति पाठः ।

§ १४४. तदेवमयुतसिद्धेरसम्भवे 'सत्यामयुतमिद्धौ' इति विशेषणं तावदमिद्धम्, विपक्षादसमवायात्प्रयोगादेर्व्यवच्छेदं न साधयेत्, संयोगादिना व्यभिचारस्याबाधितेहेदप्रत्ययस्य हेतोर्दुःपरिहारत्वात् । केवलमभ्युपगम्यायुतमिद्धत्वं विशेषणं हेतोरनैकान्तिकत्वमुच्यते । मिद्धेऽपि विशेषणे साधनस्यैह मनवायिषु समवाय इत्ययुतसिद्धा^१ बाधितेहेदंप्रत्ययेन साधनमेतद् व्यभिचारि कथ्यते । न ह्ययमयुतसिद्धा^२ बाधितेहेदंप्रत्यय समवायहेतुक, इति ।

§ १४५. ^३नन्वबाधितत्वविशेषणमसिद्धिमिति परमतमाशङ्क्याह—

समवायान्तराद्वृत्तौ समवायस्य तत्त्वतः ।

समवायिषु, तस्यापि परम्मादित्यनिष्ठितिः^४ ॥५२॥

तद्वाऽधाम्नीत्यबाधत्वं नाम नेह विशेषणम् ।

हेतोः मिद्धमनेकान्तो यतोऽनेनेति ये^५ विदुः ॥५३॥

तेषामिहेति विज्ञानाद्विशेषणविशेष्यता ।

समवायस्य तद्वत्सु तत एव न सिद्ध्यति ॥५४॥

§ १४५. इस तरह अयुतमिद्धिके मिद्ध न होनेपर 'सत्यामयुतमिद्धौ' इत्यादि वाक्यद्वारा हेतुमें दिया गया 'अयुतसिद्धत्व' विशेषण निश्चय ही असिद्ध हो जाता है और इसलिये वह हेतुकी विपक्ष—असमवायरूप संयोगादिकसे व्यावृत्ति नहीं करा सकता है । अतः अबाधित 'इहेद' प्रत्ययरूप हेतुका संयोगादिकके साथ व्यभिचार अपरिहार्य है—वह निवारण नहीं किया जा सकता है । अब केवल 'अयुतमिद्धत्व' विशेषणको मानकर हेतुके अनेकान्तिकता बतलाने है कि किसी प्रकार 'अयुतमिद्धत्व' विशेषण मिद्ध हो भी जाय तो भी हेतु 'इन समवायिओंमें समवाय है' इस अयुतमिद्ध और अबाधित 'इहेद' प्रत्ययके साथ व्यभिचारी है । प्रकट है कि यह अबाधित 'इहेद' प्रत्यय समवायहेतुक नहीं है—किन्तु अन्य सम्बन्धहेतुक है ।

§ १४५. वैशेषिक—'इन समवायिओंमें समवाय है' यह प्रत्यय अबाधित नहीं है—बाधित है । अतः उक्त प्रत्ययमें 'अबाधितत्व' विशेषण असिद्ध है ? वह इस प्रकारमें है—

'यदि समवायिओंमें समवायकी अन्य समवायसे वृत्ति मानी जाय तो उसकी भी अन्य समवायसे वृत्ति मानी जायगी और इस तरह अनवस्था उक्त प्रत्ययमें बाधक है । अतः 'अबाधितत्व' विशेषण नहीं है, जिससे कि इस प्रत्ययके साथ हेतु व्यभिचारी होता ।'

जैन—'इस तरह तो समवायिओंमें समवायका 'इहेद' ज्ञानसे विशेषण-विशेष्यत्व सम्बन्ध भी सिद्ध नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह विशेषणविशेष्यत्व सम्बन्ध भी

विशेषणविशेष्यत्वसम्बन्धोऽप्यन्यतो यदि ।

स्वसम्बन्धिषु वर्त्तेत तदा बाधाऽनवस्थितिः ॥५५॥

§ १४६. इह समवायिषु समवाय इति समवायसमवायिनोरयुतसिद्धत्वे समवायस्य^१ पृथगाश्रयाभावात्प्रसिद्धे सतीहेदमिति संवित्तेरबाधितत्वविशेषणस्याभावात् तथा साधनं व्यभिचरेत्, तत्रानवस्थाया बाधिकायाः सद्भावात् । तथा हि—समवायिषु समवायस्य वृत्तिः समवायान्त-राद् यदीप्यते, तदा तस्यापि समवायान्तरस्य समवायसमवायिषु स्वसम्बन्धिषु वृत्तिरपरापर-समवायरूपेणितव्या । तथा चापरापरसमवायपरिकल्पनायामनिवृत्तिः^२ स्यात् । तथा एक एव समवायः “तत्त्व भावेन व्याख्यातम्” [वैशेषि० सू० ७-२-२८] इति सिद्धान्तस्य चानि-वृत्तिः । “सैवेहेदमिति प्रत्ययस्य बाधा, ततो नाबाधत्वं नाम विशेषण हेतोर्नोऽनेकान्तं स्यात्, इति चे वदन्ति तेषां विशेषणविशेष्यत्वसम्बन्धोऽपि समवायिषु समवाय इति प्रत्ययाच्च सिद्ध्येत्, अनवस्थायाः सद्भावात् । विशेषणविशेष्यभावो हि समवायसमवायिनां परैरिष्टः समवायस्य विशेषणत्वात्समवायिनां विशेष्यत्वात्, अन्यथा समवायप्रतिनियमानुपपत्तेः । स च समवायः-

अपने सम्बन्धियोंमें अन्य विशेषणविशेष्यत्व सम्बन्धमें रहेगा और इस तरह समवा-यिओं और समवायमें विशेषण-विशेष्यभाव माननेमें भी अनवस्था बाधा विद्यमान है ।

§ १४६. वैशेषिक—“इन समवायिओंमें समवाय है” इस ज्ञानमें समवाय और समवायिओंमें यद्यपि अयुतमिद्धपना प्रसिद्ध है, क्योंकि समवाय पृथक् आश्रयमें नहीं रहता है । लेकिन ‘इहेदं’ (इसमें यह), यह ज्ञान अबाधित नहीं है और इसलिये उसके साथ हेतु व्यभिचारी नहीं है । कारण, उसमें अनवस्थारूप बाधक मौजूद है । वह इस तरहसे है—

यदि समवाय समवायिओंमें अन्य समवायमें रहता है तो वह अन्य समवाय भी अपने समवाय-समवायीरूप सम्बन्धियोंमें अन्य तीसरे आदि समवायोंमें रहेगा और उस हालतमें अन्य, अन्य समवायोंकी कल्पना होनेसे अनवस्था दोष आता है । तथा “एक ही समवाय सत्ताकी तरह वास्तविक कहा गया है” [वैशेषि० सू० ७-२-२८] इस सिद्धान्तकी हानि होती है । इसलिये यह सिद्धान्त-हानि ही वहाँ ‘इहेदं’ प्रत्ययकी बाधक है । अतः उक्त प्रत्ययमें ‘अबाधपना’ (बाधारहितपना) विशेषण नहीं है । तात्पर्य यह कि उक्त स्थलमें उक्त प्रत्यय अबाधित नहीं है, जिसमें हेतु अनेकान्तिक होता ?

जैन—आपका यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि आपका अभिमत विशेषणविशेष्य-भावरूप सम्बन्ध भी ‘समवायिओंमें समवाय’ इस ज्ञानमें सिद्ध नहीं हो सकता, कारण, उसमें अनवस्था आती है । प्रकट है कि आप लोग समवाय और समवायिओंमें विशेषण-विशेष्यभाव स्वीकार करते हैं । समवाय तो विशेषण है और समवायी विशेष्य हैं । यदि उनमें विशेषण-विशेष्यभाव न हो तो समवायका प्रतिनियम (अमुकमें ही

समवायिभ्योऽनर्थान्तरमेव न पुनरनर्थान्तरं समवायस्यापि समवायिभ्योऽनर्थान्तरत्वापत्तेः । स वार्थान्तरभूतो विशेषणविशेष्यभावः सम्बन्ध स्वयम्बन्धिषु परस्मादेव विशेषणविशेष्यभावप्रतिनियतः स्यात्, नान्यथा । तथा चापरापरविशेषणविशेष्यभावपरिकल्पनायामनवस्थारूपा बाधा तदवस्थैव । ततस्तथा सबाधादिहेदमिति प्रत्ययाद्विशेषणविशेष्यभावोऽपि न सिद्ध्येत्, इति कुतः समवायप्रतिनियमः कचिदेव समवायिषु परेषां स्यात् ?

विशेषणविशेष्यत्वप्रत्ययादवगम्यते ।

विशेषणविशेष्यत्वमित्यप्येतेन दूषितम् ॥५६॥

§ १४७. यथेह 'समवायिषु समवाय इतीहेदंप्रत्ययादनवस्थया बाध्यमानान् समवाय-विशेषणविशेष्यभावो न सिद्ध्येदिति, तथा विशेषणविशेष्यत्वप्रत्ययादप्यनवस्थया' बाध्य-मानत्वाविशेषात्ततोऽनेनेहेदंप्रत्ययदूषणेन विशेषणविशेष्यत्वप्रत्ययोऽपि दूषित एव । तेनैव च तददूषणेन विशेषणविशेष्यत्वं सर्वत्र दूषितमवगम्यताम् ।

समवाय है, अमुकमे नहीं, ऐसा व्यवस्थाकारक नियम) नहीं बन सकता है । सो वह विशेषण-विशेषणभाव समवाय-समवायिओंमें भिन्न ही स्वीकार किया जायगा, अभिन्न नहीं । अन्यथा, समवायको भी समवायिओंसे अभिन्न मानना होगा । इस तरह भिन्न माना गया वह विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्ध अपनं सम्बन्धियोंमें अन्य दूसरे विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्धसे प्रतिनियमित होगा, अन्य प्रकार नहीं और उस दशामें अन्य, अन्य विशेषण-विशेष्यभावोंकी कल्पना करनेपर अनवस्था नामकी बाधा पूर्ववत् इसमें (विशेषण-विशेष्यभावके माननमें) भी मौजूद है । अतः इस अनवस्थारूप बाधामें सहित होनेके कारण 'इहेदं' (इसमें यह) प्रत्ययसे विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्ध भी सिद्ध नहीं हो सकता है । तब बतलाइये, किन्हीं समवायिओंमें ही समवायका प्रतिनियम आपके यहाँ कैसे बन सकता है ? अर्थात् नहीं बन सकता ।

'अगर कहा जाय कि विशेषण-विशेष्यभाव विशेषण-विशेष्यभावज्ञानमें जाना जाता है तो वह ज्ञान भी उपर्युक्त प्रकारसे दूषित है—दोषयुक्त है ।'

§ १४८. जिस प्रकार 'इन समवायिओंमें समवाय है' इस अनवस्था-बाधित प्रत्ययसे समवायकी तरह विशेषण-विशेष्यभाव सिद्ध नहीं होता उसी प्रकार विशेषण-विशेष्यभाव प्रत्ययसे भी वह सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यह प्रत्यय भी पूर्ववत् अनवस्था-बाधित है । अतः इस 'इहेदं' प्रत्ययके दूषणद्वारा विशेषण-विशेष्यभाव प्रत्यय भी दूषित है । और उसके दूषित होनेसे विशेषण-विशेष्यभाव सब जगह दूषित समझना चाहिये ।

1 स 'अर्थान्तरमेव' इत्यतः 'स च' इत्यन्तं पाठो वृत्तिः । 2 मु 'राप्तेः' । 3 म् 'स्था बाधा' । 4 स प्रतो 'समवायिषु' नास्ति । 5 स 'स्थायाः' ।

[वैशेषिकाणां जैनावादितानवस्थापरिहारस्य निराकरणम्]

१ १४८. अनवस्थापरिहारं परेषामाशङ्क्य निराचष्टे—

तस्यानन्त्यात्प्रपत्तृणामाकाङ्क्षाक्षयतोऽपि वा ।

न दोष इति चेदेवं समवायादिनाऽपि किम् । ५७ ।

गुणादिद्रव्ययोर्भिन्नद्रव्ययोश्च परस्परम् ।

विशेषणविशेष्यत्वसम्बन्धोऽस्तु निरङ्कुशः ॥५८॥

संयोगः समवायो वा तद्विशेषोऽस्त्वेनेकधा ।

स्वातन्त्र्ये समवायस्य सर्वर्थक्ये च दोषतः ॥५९॥

१ १४९. तस्य विशेषणविशेष्यभावस्यानन्त्यात्ममवायवदेकत्वानभ्युपगमात्तानवस्था दोषो यदि परं कथ्यते प्रपत्तृणामाकाङ्क्षाक्षयतोऽपि वा यत्र यस्य प्रतिपत्त्यवहारपरिसमाप्तेरकाङ्क्षाक्षयः स्यात् तत्रापरविशेषणविशेष्यभावानन्वेषणादनवस्थानुपपत्तेः, तथा समवायादिनाऽपि परिकल्पितेन न किञ्चिदपल्लमुपलभामहे, समवायिनोरपि विशेषणविशेष्यभावस्यादाभ्युपगमनीयत्वात् । संयोगिनोरपि विशेषणविशेष्यभावानतिप्रमात् । गुणद्रव्ययोः, क्रियाद्रव्ययोः, द्रव्यस्वद्रव्ययोः, गुण-

१ १४८. आगे वैशेषिक उक्त अनवस्था दोषका परिहार करने है और आचार्य उसका उल्लेख करके निराकरण करते हैं—

वैशेषिक—'विशेषण-विशेष्यभावको हमने अनन्त स्वीकार किया है, इसलिये अनवस्था दोष नहीं आता । दूसरे, प्रतिपत्ता लोगोंकी आकाङ्क्षाका नाश भी सम्भव है, इसलिये भी अनवस्था दोष नहीं आसकता ।

न—परन्तु उनका यह कहना युक्तिसङ्गत नहीं है, क्योंकि इस तरह तो समवाय आदि सम्बन्धोंको मानना भी व्यर्थ ठहरेगा । कारण, गुणादिक और द्रव्यमे तथा द्रव्य और द्रव्यमे विशेषणविशेष्यभावरूप सम्बन्ध ही मानना उचित एवं युक्त है । संयोग तथा समवाय आदि सम्बन्धोंको उसीके अनेक भेद स्वीकार करना चाहिये । और यदि समवायको स्वतंत्र और संबंधा एक माना जाय तो उसमें अनेक दोष आते हैं ।'

१ १४९. वैशेषिक—वात यह है कि विशेषणविशेष्यभाव अनन्त हैं, वे समवायकी तरह एक नहीं हैं । अतः अनवस्था दोष नहीं है । अथवा, प्रतिपत्ताओंकी आकाङ्क्षा नाश होजानेसे अनवस्था दोष नहीं आता । जहाँ जिस प्रतिपत्ताका व्यवहार समाम होजाता है वहाँ उसकी आगे आकाङ्क्षा (जिज्ञासा) नहीं रहती—वह नष्ट होजाती है, क्योंकि वहाँ अन्य विशेषणविशेष्यभावकी आवश्यकता नहीं होती और इसलिये अनवस्था नहीं आसकती है ?

नैन—आपका यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि इस तरह तो माने गये समवाय आदिसे भी कोई अर्थ नहीं निकलता । कारण, जो समवायी हैं उनमें भी विशेषण-विशेष्यभावको ही स्वीकार करना सर्वथा उचित है । इसी प्रकार जो संयोगी हैं उनमें भी विशेषणविशेष्यभावको ही स्वीकार करना चाहिए । गुण और द्रव्यमें, क्रिया और

त्वगुणयोः कर्मत्वकर्मणो गुणत्वद्रव्ययोः कर्मत्वद्रव्ययोः विशेषद्रव्ययोश्च द्रव्ययोरिव विशेष-
णविशेष्यत्वस्य साक्षात्परम्परया वा प्रतीयमानस्य बाधकाभावात् । यथैव हि गुणिद्रव्य क्रिया-
वद्द्रव्या द्रव्यत्ववद्द्रव्या विशेषवद्द्रव्या गुणत्ववान् गुणः कर्मत्ववत्कर्म इत्यत्र साक्षाद् विशेष-
णविशेष्यभावः प्रतीयमानः ^१दण्डिकुण्डलितत्, तथा परम्परया गुणत्ववद्द्रव्यमित्यत्र गुणस्य
द्रव्यविशेषणत्वात् गुणत्वस्य च गुणविशेषणत्वाद्विशेषणविशेष्यभावोऽपि ^२। तथा कर्मत्ववद्द्र-
व्यमित्यत्रापि ^३कर्मणो द्रव्यविशेषणत्वात् कर्मत्वस्य च कर्मविशेषणत्वात् विशेषणविशेष्यभाव
एव निरङ्कुशोऽस्तु ।

१ १५०. ननु च दण्डपुरुषादीनामवयवावयव्यादीनां च संयोग समवायश्च विशेषण-
विशेष्यभावहेतुः सम्प्रतीयते, तस्य तद्भाव एव भावात्, इति न मन्तव्यम्, तदभावेऽपि विशेष-
णविशेष्यभावस्य सद्भावात् धर्मधर्मिवद्भावाभाववद्वा । न हि धर्मधर्मिणो संयोगः, तस्य द्र-
व्यनिष्ठत्वात् । नापि समवायः परैरिष्यते, समवायतदस्तित्वयोः समवायान्तरप्रसङ्गात् । तथा
द्रव्यमे, द्रव्यत्व और द्रव्यमें, गुणत्व और गुणमे, कर्मत्व और कर्ममें, गुणत्व
और द्रव्यमे, कर्मत्व और द्रव्यमे तथा विशेष और द्रव्यमें दो द्रव्यों-
की तरह साक्षात् अथवा परम्परामें विशेषणविशेष्यभाव प्रतीत होता है और
उस प्रतीतिमें कोई बाधा नहीं है । वास्तवमें जिस प्रकार गुणवान् द्रव्य, क्रियावान्
द्रव्य, द्रव्यत्ववान् द्रव्य, विशेषवान् द्रव्य, गुणत्ववान् गुण, कर्मत्ववान् कर्म इन
स्थलोंपर दण्डी (दण्डवान्) और कुण्डली (कुण्डलवान्) की तरह
साक्षात् विशेषणविशेष्यभाव प्रतीत होता है उसी प्रकार 'गुणत्ववान् द्रव्य' यहाँ
पर गुण द्रव्यका विशेषण है और गुणत्व गुणका विशेषण है और इस तरह
परम्परामें विशेषणविशेष्यभाव भी सुप्रतीत होता है । तथा 'कर्मत्ववान् द्रव्य' यहाँपर
भी कर्म द्रव्यका विशेषण है और कर्मत्व कर्मका विशेषण है, इस तरह परम्परा
विशेषणविशेष्यभाव ही रहता है और उसमें कोई बाधा नहीं है । अतः एक विशेषण-
विशेष्यभावसम्बन्धको ही मानना चाहिये, समवायादिको नहीं ।

११५०. वेशांपक—दण्ड और पुरुष आदिमें तथा अवयव और अवयवी आदिमें
विद्यमान संयोग और समवाय विशेषणविशेष्यभावके जनक अच्छी तरह प्रतीत
होते हैं, क्योंकि वह संयोग और समवायके होनेपर ही होता है । अतः विशेषण-
विशेष्यभाव संयोग और समवायको बिना माने नहीं बन सकता है ?

जन—आपकी यह मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि संयोग और समवायके
अभावमें भी विशेषणविशेष्यभाव पाया जाता है । जैसे धर्म और धर्मी तथा भाव
और अभावमें वह उपलब्ध होता है । प्रकट है कि धर्म-धर्मीमें न संयोग है क्योंकि वह
द्रव्य-द्रव्यमें होता है और न उनमें समवाय है, अन्यथा समवाय और उसके अस्तित्वमें
अन्य समवायका प्रसंग आवेगा । तथा भाव और अभावमें भी वैशेषिकोंने न संयोग

१ 'दण्डी कुण्डलीव' । २ 'विशेषणविशेष्यभावत्ववत् कार्यकारणभावः कार्यकारणभावत्वव-
त्विशेष्यते' इत्यधिक. पाठः । ३ 'सु स 'कर्मत्वस्य कर्मविशेषणत्वात् कर्मणो द्रव्यविशेषणत्वात्' पाठः ।

न भावाभावयोः संयोगः समवायो वा परैरिष्टः, सिद्धान्तविरोधात् । तयोर्विशेषणविशेष्यभावस्तु तैरिष्टो दृष्टश्च, इति न संयोगसमवायाभ्यां विशेषणविशेष्यभावो व्याप्तस्तेन तयोर्व्याप्तत्वसिद्धेः^१ । न हि विशेषणविशेष्यभावस्याभावे कयोश्चित्संयोगः समवायो वा व्यवतिष्ठते । क्वचिद्विशेषणविशेष्यभावाविवक्षायां तु संयोगसमवायव्यवहारो न विशेषणविशेष्यभावस्याव्यापकत्वं व्यवस्थापयितुमलम् । सतोऽप्यनर्थित्वादेर्विवक्षानुपपत्तेर्व्यापकत्वं प्रसिद्धे । ततः संयोगः समवायो वा अन्यो वाऽविनाभावादिः सम्बन्धस्तस्यैव विशेषणविशेष्यभावस्य विशेषोऽस्तु ।

[समवायस्य स्वतन्त्रत्वे सर्वथैकत्वे च दूषणप्रदर्शनम्]

§ १५१. ननु च समवायस्य स्वतन्त्रत्वादेकत्वाच्च कथमसौ तद्विशेषः स्थाप्यते ? इति चेत्, न; समवायस्य स्वतन्त्रत्वे सर्वथैकत्वे च दोषमज्ञावात् । तथा हि—

स्वतन्त्रस्य कथं तावदाश्रितत्वं स्वयं मतम् ।

तस्याश्रितत्ववचने^२ स्वातन्त्र्यं प्रतिहन्यते । ६० ।

समवायिषु सत्स्वेव समवायस्य वेदनात्

आश्रितत्वे दिगादीनां मूर्तद्रव्याश्रितिनं किम् ॥६१॥

माना है और न समवाय । अन्यथा, सिद्धान्त-विरोधः आयेगा । लेकिन उनमें उन्होंने विशेषणविशेष्यभाव अवश्य स्वीकार किया है और वह देखा भी जाता है । अतः संयोग और समवायके साथ विशेषणविशेष्यभावकी व्याप्ति नहीं है किन्तु विशेषणविशेष्यभावके साथ संयोग और समवायकी व्याप्ति है । यथार्थमे विशेषणविशेष्यभावके बिना न तो किन्हींमें संयोग प्रतिष्ठित होता है और न समवाय । यह दूसरी बात है कि कहीं विशेषणविशेष्यभावकी विवक्षा न होनेपर संयोग और समवायका व्यवहार होता है । लेकिन इसका मतलब यह नहीं कि वह वहाँ नहीं है—अव्यापक है, क्योंकि विद्यमान रहनेपर भी प्रयोजनादि न होनेमें विवक्षा नहीं होती है और इसलिये उसमें व्यापकता प्रसिद्ध है । अतः संयोग या समवाय अथवा अविनाभाव आदि अन्य सम्बन्ध उसी विशेषणविशेष्यभावके भेद मानना चाहिए ।

§ १५१. वैशेषिक—समवाय स्वतंत्र और एक है वह उसका भेद कैसे माना जा सकता है ?

जैन—नहीं, समवायको स्वतंत्र और सर्वथा एक माननेमें दोष आते हैं । वह इस प्रकारमें है—

‘यदि समवाय स्वतंत्र है तो उसमें आप लोगोंने आश्रितपना कैसे कहा है ? और उसमें आश्रितपना कहनेपर वह स्वतंत्र नहीं बन सकता है । यदि कहा जाय कि समवायिओंके होनेपर ही समवायका ज्ञान होता है, इसलिये समवायमें आश्रितपना कहा जाता है, तो इस तरह दिगादिक मूर्तद्रव्योंके आश्रित क्यों नहीं हो जायेंगे ? दूसरे,

कथं चानाश्रितः सिद्ध्येत्सम्बन्धः सर्वथा क्वचित् ।

स्वसम्बन्धिषु येनातः सम्भवेन्नियतस्थितिः । ६२॥

एक एव च सर्वत्र समवायो यदीष्यते ।

तदा महेश्वरे ज्ञानं समवेति न खे कथम् ॥ ६३॥

इहेति प्रत्ययोऽप्येष शङ्करे न तु खादिषु ।

इति भेदः कथं सिद्ध्येन्नियामकमपश्यतः ॥ ६४॥

न चाचेतनता तत्र सम्भाव्येत नियामिका ।

शम्भावपि तदास्थानान्त्वादेस्तदविशेषतः ॥ ६५॥

नेशो ज्ञाता न चाज्ञाता' स्वयं ज्ञानस्य केवलम् ।

समवायात्सदा ज्ञाता यद्यात्मैव स किं स्वतः ॥ ६६॥

नाऽयमात्मा न चानात्मा स्वात्मत्वसमवायतः ।

मदान्मेवेति चेदेवं द्रव्यमेव स्वतोऽसिद्धत्' ॥ ६७॥

यदि समवाय परमाथत अनाश्रित है, क्योंकि उपचारसे ही उसमें आश्रितपना माना गया है तो वह सम्बन्ध कैसे सिद्ध हो सकता है? जिसमें कि उसकी कहीं अपने सम्बन्धियोंमें नियत स्थिति-वृत्ति सम्भव हो और चूँकि वह अनाश्रित है इसलिये उससे उसके सम्बन्धियोंकी निश्चित स्थिति नहीं बन सकती है। तथा यदि एक ही समवाय सब जगह कहा जाय तो महेश्वरज्ञानका समवाय महेश्वरमें है, आकाशमें क्यों नहीं? यदि माना जाय कि 'इसमें यह' इस प्रकारका प्रत्यय महेश्वरमें होता है, आकाशादिकमें नहीं और इसलिये महेश्वरज्ञानका समवाय महेश्वरमें है, आकाशमें नहीं, तो इस प्रकार का भेद कैसे सिद्ध हो? क्योंकि उक्त प्रत्ययका नियामक-नियमन करनेवाला दृष्टिगोचर नहीं होता। तान्पर्य यह कि उक्त प्रत्यय महेश्वरकी तरह आकाशमें भी क्यों नहीं होता? क्योंकि नियामक तो है नहीं। अगर कहा जाय कि उक्त प्रत्ययमें अचेतनपना नियामक है अर्थात् आकाश अचेतन है इसलिये उसमें उक्त प्रत्यय नहीं हो सकता है तो वह अचेतनपना तो महेश्वरमें भी मौजूद है और इसलिये उसके आकाशादिकसे कोई विशेषता नहीं है। मतलब यह कि वैशेषिकोंके यहाँ चेतनाके समवायसे ही महेश्वरको चेतन माना है स्वतः तो उसे अचेतन ही माना है। अगर यह कहा जाय कि महेश्वर स्वयं न ज्ञाता (चेतन) है और न अज्ञाता (अचेतन) है। केवल ज्ञानके समवायसे सदा ज्ञाता है, तो बनलायें वह स्वतः क्या है? यदि वह स्वतः आत्मा है, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि आत्माको भी आत्मत्वके समवायसे आत्मा माना है। यदि कहें कि महेश्वर न आत्मा है और न अनात्मा। केवल अपने आत्मत्वके समवायसे सदा आत्मा है तो पुनः प्रश्न उठता है कि वह स्वतः क्या है? यदि स्वतः द्रव्य

नेशो द्रव्यं न चाद्रव्यं द्रव्यत्वसमवायतः ।
 सर्वदा द्रव्यमेवेति यदि सन्नेव स स्वतः ॥ ६८ ॥
 न स्वतः सन्नसन्नापि सत्त्वेन समवायतः ।
 सन्नेव शश्वदित्युक्तौ व्याघातः केन वार्यते ॥ ६९ ॥
 स्वरूपेणाऽसतः सत्त्वसमवाये च खाम्युजैः ।
 स स्यात् किं न विशेषस्याभावात्तस्य ततोऽञ्जसा ॥ ७० ॥
 स्वरूपेण सतः सत्त्वसमवायेऽपि सर्वदा ।
 सामान्यादौ भवेत्सत्त्वसमवायोऽविशेषतः^१ ॥ ७१ ॥
 स्वतः सतो यथा सत्त्वसमवायस्तथाऽस्तु भः ।
 द्रव्यत्वात्मत्वबोद्धृत्वसमवायोऽपि तत्त्वतः ॥ ७२ ॥
 द्रव्यस्यैवात्मनो बोद्धुः स्वयं सिद्धस्य सर्वदा ।
 न हि स्वतोऽनथाभूतस्तथान्वयसमवायभाक् ॥ ७३ ॥
 स्वयं ज्ञत्वे च सिद्धेऽस्य महेशस्य निरर्थकम् ।
 ज्ञानस्य समवायेन ज्ञत्वस्य परिकल्पनम् ॥ ७४ ॥

है तो वह स्वतः द्रव्य भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि द्रव्यत्वसे समवायसे ही द्रव्य माना गया है। अगर कहा जाय कि महेश्वर न द्रव्य है और न अद्रव्य। केवल द्रव्यत्वके समवायसे सर्वदा द्रव्य ही है तो फिर सवाल उठता है कि वा' स्वयं क्या है ? यदि स्वयं वह सत् है तो वह स्वयं सत् भा सिद्ध नहीं होता, क्योंकि सत्ताके समवायसे ही उसे सत् माना गया है। यदि माना जाय कि वह स्वयं न सत् है और न असत् है। केवल सत्त्वके समवायसे हमेशा सत् ही है—असत् नहीं है तो इसप्रकारके कथनसे जो विरोध आता है उसका चारण किस तरह करेंगे ? क्योंकि स्वरूपसे असत्के सत्त्वका समवाय माननेपर आकाशकमलसे वह क्यों न हो जाय ? कारण, उससे उससे निश्चय ही कोई विशेषता नहीं है—दोनों असत् है। और स्वरूपसे सत्के सत्त्वका समवाय स्वीकार करनेपर वह सत्त्वसमवाय सर्वदा सामान्यादिकसे भी हो जाय, क्योंकि महेश्वर और सामान्यादिकसे स्वरूप सत्की अपेक्षा कोई भेद नहीं है—दोनों समान हैं। और जिस प्रकार स्वतः सत्के सत्त्वका समवाय मान लिया उसी प्रकार द्रव्यत्व, आत्मत्व, चेतनत्वका समवाय भी स्वतः सिद्ध द्रव्य, आत्मा, चेतनके सर्वदा मानिये। क्योंकि वास्तवसे जो स्वयं द्रव्यादिरूप नहीं है उसके द्रव्यत्वादिकका समवाय नहीं बन सकता है। और इस तरह जब महेश्वर स्वयं ज्ञाता सिद्ध हो जाता है तो उसके ज्ञानके समवायसे ज्ञानापनकी कल्पना करना सर्वथा निरर्थक है।

१ द 'सत्त्वं समवायविशेषतः' ।

तत्त्वार्थव्यवसायात्मज्ञानतादात्म्यमृच्छतः ।

कथञ्चिदीश्वरस्याऽस्ति^१ जिनेशत्वमसंशयम् ॥७५॥

स एव मोक्षमार्गस्य प्रणेता व्यवतिष्ठते ।

सदेहः सर्वविन्नष्टमोहो धर्मविशेषभाक् ॥७६॥

ज्ञानादन्यस्तु निर्देह सदेहो वा न युज्यते ।

शिवः कर्त्तोपदेशस्य सोऽभेत्ता कर्मभूभृताम् ॥७७॥

§ १५२. स्वतन्त्रत्वे हि समवायस्य “षण्णामाश्रितत्वमन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः” [प्रश-
स्तपा० भा० पृ० ६] इति कथमाश्रितत्वं स्वयं वैशेषिकैरिष्टम् इति ? तन्त्रविरोधो दोषः, तस्याश्रि-
तत्वप्रतिपादने स्वतन्त्रत्वविरोधान् । पराश्रितत्वं हि पारतन्त्र्यम्, तेन स्वातन्त्र्यं कथं न प्रतिहन्यते ?

§ १५३. स्यान्मतम्—न परमार्थतः समवायस्याश्रितत्वं धर्मं कथ्यते, यतस्तन्त्रविरोधः
स्यात्, किन्तूपचारात् । निमित्तं तूपचारस्य समवायिषु सन्सु समवायज्ञानम्, समवायिशून्ये
देशे समवायज्ञानामम्भवात् । परमार्थतस्तस्याश्रितत्वं स्वाध्यायविनाशा^२द्विनाशप्रमङ्गात्, गुणा-

अत उभे स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानको महेश्वरसे कथंचिन् अभिन्न मानना
चाहिये और उभे हालतमें निश्चय ही महेश्वरके जिनेश्वरपना प्राप्त होता है । वही मोक्ष-
मार्गका प्रणेता व्यवस्थित होता है और मशरीरी, सर्वज्ञ, वीतराग तथा धर्मविशेषयोगी
सिद्ध होता है । किन्तु ज्ञानसे भिन्न महेश्वर, चाहे वह मशरीरी हो या
अशरीरी, मोक्षमार्गके उपदेशका कर्त्ता नहीं बन सकता है, क्योंकि वह कर्मपवर्तोंका
भेत्ता अथान् रागादिकर्मोंका नाशकर्त्ता नहीं है । तात्पर्य यह कि जो वीतरागी और
सर्वज्ञ है । नाथमे शरीरनामकर्म और तीर्थकरनामकर्मके उदयसे विशिष्ट है वह मोक्ष-
मार्गोपदेशक है और वह जिनेश्वर ही है, महेश्वर नहीं ।

§ १५०. वास्तवमे समवाय यदि स्वतन्त्र है तो “नित्यद्रव्योंको छोड़कर छह
पदार्थोंके आश्रितपना है ।” [प्रशस्त० भा० पृ० ६] यह वैशेषिकोंने स्वयं उभमे
आश्रितपना क्यों स्वीकार किया ? और इसलिये यह सिद्धान्तविरोध स्पष्ट है ।
क्योंकि उसमे आश्रितपना स्वीकार करनेपर स्वतन्त्रताका विरोध आता है । कारण,
पराश्रितपनको परतन्त्रता कहा गया है और इसलिये समवायमे पराश्रितपना मानने-
पर स्वतन्त्रताका नाश क्यों नहीं होता ? अर्थात् अवश्य होता है ।

§ १५३. वैशेषिक—हम आश्रितपना समवायका वास्तविक धर्म नहीं मानते,
जिससे सिद्धान्तविरोध हो, किन्तु औपचारिक धर्म मानते हैं । और उपचारका कारण
समवायिओंके होनेपर समवायका ज्ञान होना है, क्योंकि जिस जगह समवायी नहीं
होते वहाँ समवायका ज्ञान नहीं होता । यदि वास्तवमे उसके (समवायके) आश्रि-

दिचत्, इति ।

§ १२४. तद्वत्; दिगादीनामप्येवमाश्रितत्वप्रसङ्गात् । मूर्तद्रव्येषु सत्सूपलब्धिबलक्षण-
प्राप्तेषु दिग्लिङ्गस्येदमतः । पूर्वोक्त्यादिप्रत्ययस्य काललिङ्गस्य च परत्वापरत्वादिप्रत्ययस्य सद्भावान्
मूर्तद्रव्याश्रितत्वोपचारप्रसङ्गात् । तथा च 'अन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः' इति व्याघातः, नित्यद्रव्यस्यापि
दिगादेरुपचारादाश्रितत्वसिद्धेः । सामान्यस्यापि परमार्थतोऽनाश्रितत्वमनुषज्यते^१, स्वाश्रयविना-
शेऽपि विनाशाभावात्, समवायवत् । तदिदं स्वाभ्युपगमविस्तृतं वैशेषिकाणामुपचारतोऽपि सम-
वायस्याश्रितत्व स्वातन्त्र्यं वा ।

§ १२५. किञ्च, समवायो न सम्बन्धः, सर्वथाऽनाश्रितत्वात् । यो यः सर्वथाऽनाश्रितः
स स न सम्बन्धः, यथा दिगादिः, सर्वथाऽनाश्रितश्च समवायः, तस्मान्न सम्बन्धः, इति इहेदं-
प्रत्ययलिङ्गो य सम्बन्धः^२ स समवायो न स्यात्, अयुतमिद्वानामाध्याधारभूतानामपि सम्ब-
न्धान्तरेणाऽऽश्रितेन भवितव्यम्, संयोगादेरसम्भवात् । समवास्याऽप्यनाश्रितस्य सम्बन्धविवरोधात् ।

तपना कहा जाय तो आश्रयके नाशसे उमका भी नाश मानना होगा, जैसे गुणादिक ?

§ १२४. जैन—आपका यह कथन समीचीन नहीं है, इस प्रकार तो दिशा
आदिकोंके भी आश्रितपनेका प्रसङ्ग आयेगा । क्योंकि उपलब्ध होनेवाले मूर्तद्रव्योंके
होनेपर दिशा ज्ञापक 'यह इससे पूर्वमे है' इत्यादि ज्ञान और काल ज्ञापक परत्वापरत्व
(यह इससे पर—ज्येष्ठ है अथवा अपर—कनिष्ठ है, इस प्रकारका) ज्ञान होता है ।
अतः दिगादिक भी उपचारसे मूर्तद्रव्योंके आश्रित हो जायेंगे । और ऐसी हालतमे "नित्य-
द्रव्योंको छोड़कर ब्रह्म पदार्थोंके आश्रितपना है", यह सिद्धान्त स्थित नहीं रहता है, क्योंकि
दिगादिक नित्य द्रव्य भी उपचारसे आश्रित सिद्ध होते हैं । इसके अतिरिक्त, सामान्य
भी परमार्थतः अनाश्रित हो जायगा, क्योंकि समवायकी तरह उसके आश्रयका नाश
हो जानेपर भी उमका नाश नहीं होता । इस तरह यह आपका समवायका उपचारसे
भी आश्रित और स्वतंत्र मानना अपनी स्वीकृत मान्यतासे विरुद्ध है ।

§ १२५. दूसरे, हम प्रमाणित करेंगे कि समवाय सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि
वह सर्वथा अनाश्रित है । जो जो सर्वथा अनाश्रित होता है वह वह सम्बन्ध नहीं
होता, जैसे दिशा आदिक । और सर्वथा अनाश्रित समवाय है, इस कारण वह सम्बन्ध
नहीं है । इस प्रकार जो सम्बन्ध 'इसमे यह' इस प्रत्ययसे अनुमानित किया जाता है
वह समवाय नहीं है । कारण, जो अयुतसिद्ध और आध्याधारभूत है उनका भी अन्य
सम्बन्ध आश्रित होना चाहिये, संयोगादिक सम्बन्ध तो उनके सम्भव नहीं हैं । समवाय
यद्यपि उनके सम्भव है लेकिन वह अनाश्रित है और इसलिये उसके सम्बन्धपना
नहीं बन सकता है । मतलब यह कि समवायको अनाश्रित माननेपर वह सम्बन्ध
नहीं हो सकता है, क्योंकि सम्बन्ध वह है जो अनेकोंके आश्रित रहता है । अतः सिद्ध
है कि समवाय अनाश्रित होनेसे सम्बन्ध नहीं है और उस हालतमे अयुतसिद्धोंके
'इहेदं' प्रत्ययसे उसका साधन नहीं हो सकता है ।

१ द 'पञ्चेत' । २ मु स प 'सम्बन्धो' इति नास्ति ।

§ १२६. स्यादाकृतम्—समवायस्य धर्मिणोऽप्रतिपत्तौ हेतोरश्रयासिद्धत्वं । प्रतिपत्तौ धर्मिप्राहकप्रमाणबाधितः पक्षो हेतुश्च कालात्ययापदिष्टः प्रसज्यते^१ । समवायो हि यतः प्रमाणात्प्रतिपन्नस्तत एवायुतसिद्ध^२ सम्बन्धत्वं प्रतिपन्नम्, अयुतसिद्धानामेव सम्बन्धस्य समवायव्यपदेशसिद्धेः, इति ।

§ १२७. तदपि न साधाय, 'समवायप्राहिणा प्रमाणेनाश्रितस्यैव समवायस्याविष्यभावलक्षणस्य प्रतिपत्ते । तस्यानाश्रितत्वाभ्युपगमे चासम्बन्धत्वस्य प्रसङ्गेन साधनात् । साध्यसाधनयोर्व्याप्यव्यापकभावसिद्धौ परस्य व्याप्याभ्युपगमे तत्तान्तरीयकस्य व्यापकाभ्युपगमस्य प्रतिपादनात् । न ह्यनाश्रितत्वमसम्बन्धत्वेन व्याप्तदिगादिष्वसिद्धम् । नाऽप्यनैकान्तिकम्, अनाश्रितस्य कस्यचित्सम्बन्धत्वाप्रसिद्धेर्विपक्षे वृत्त्यभावात् । तत एव न विरुद्धम् । नाऽपि सत्प्रतिपन्नम्, तस्यानाश्रितस्यापि सम्बन्धव्यवस्थापकानुमानाभावात्, इति न परेषा समवायः सम्बन्धोऽस्ति, यतः प्रतिनियमः कस्यचित्कचित्समवायनि व्यवस्थाप्यते ।

§ १२६. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि आपने जो उपर्युक्त अनुमानमें समवायको धर्मी (पक्ष) बनाया है वह प्रमाणसे प्रतिपन्न है अथवा नहीं ? यदि नहीं, तो आपका हेतु (सर्वथा अनाश्रितपना) आश्रयामिद्ध है । और यदि प्रमाणसे प्रतिपन्न है तो जिस प्रमाणसे धर्मीकी प्रतिपत्ति होगी उसी प्रमाणसे पक्ष बाधित है और हेतु कालात्ययापदिष्ट—बाधितदिष्य हेत्वाभास है । निःसन्देह जिस प्रमाणसे समवाय प्रतिपन्न (ज्ञात) होता है उसी प्रमाणसे अयुतसिद्धोका सम्बन्धत्व (सम्बन्धपना) भी प्रतिपन्न हो जाता है, क्योंकि अयुतसिद्धोका ही सम्बन्धको समवाय कहा गया है । अतः समवायके सम्बन्धपना प्रमाणासिद्ध है ?

§ १२७. जैन—आपका यह कथन भी साधु नहीं है, क्योंकि समवायका प्राहक जो प्रमाण है उसके द्वारा आश्रितरूप ही अभिन्न समवायका ग्रहण होता है । उसे अनाश्रित स्वीकार करनेपर उसके असम्बन्धपना—सम्बन्धपनका अभाव हम प्रसङ्ग (अनिष्टापादनरूप प्रमाण) में सिद्ध करते हैं । क्योंकि यह सभी दार्शनिक प्रतिपादन करते हैं कि यदि साध्य और साधनमें व्याप्य-व्यापकभाव हो और दूसरा (प्रतिवादी) व्याप्य स्वीकार करता हो तो उसे व्याप्यका अपिनाभावी व्यापक अवश्य स्वीकार करना पड़ता है । यह प्रकट है कि दिगा आदि नित्य द्रव्योंमें अनाश्रितपना असम्बन्धपनाके साथ व्याप्त होता हुआ असिद्ध नहीं है । और न वह अनैकान्तिक है क्योंकि कोई अनाश्रित होकर सम्बन्ध नहीं है और इसलिये वह विपक्षमें नहीं रहता है । तथा सत्प्रतिपत्ति भी नहीं है, कारण उसके अनाश्रित ज्ञानपर भी सम्बन्धपनाको सिद्ध करने वाला कोई अनुमान नहीं है । इस तरह आपका समवाय, सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता, जिसमें किसीका किसी समवायोमें प्रतिनियम (अमुकमें ही अमुकका समवाय है, ऐसा नियम) बने अथवा बनाया जाय ।

§ १२८. भवतु वा समवायः, किमेकोऽनेको वा ? यदि सर्वत्रैक एव समवायोऽभ्युपगम्यते, तदा महेश्वरे ज्ञानं समवैति न पुनः खे दिगादौ वा, इति कथमवबुध्यते ? इहेति प्रत्ययात्, इति चेत्; न, तस्येह शङ्करे ज्ञानमिति प्रत्ययस्यैकसमवायहेतुकस्य खादिव्यवच्छेदेन शङ्कर एव ज्ञानसमवायसाधनासमर्थत्वात् नियामकादर्शनाद्भेदस्य व्यवस्थापयितुमशक्तेः ।

[सत्तादृष्टान्तेन समवायरूपैकत्वसाधनम्]

§ १२९. ननु च विशेषणभेद एव नियामकः, सत्तावत् । सत्ता हि द्रव्यादिविशेषणभेदादेकाऽपि भिद्यमाना दृष्टा प्रतिनियतद्रव्यादिसत्त्वव्यवस्थापिका द्रव्यं सन्, गुणः सन्, कर्म सदिति द्रव्यादिविशेषणविशिष्टस्य सत्प्रत्ययस्य द्रव्यादिविशिष्टसत्ताव्यवस्थापकत्वात् । तद्वत् समवायिविशेषणविशिष्टेदंप्रत्ययाद्विशिष्टसमवायिविशेषणस्य समवायस्य व्यवस्थितेः । समवायो हि यदुपलक्षितो विशिष्टप्रत्ययात्सिद्धयति तत्प्रतिनियमहेतुरेवाभिधीयते । यथेह तन्तुषु पट इति तन्तुपटविशिष्टेदंप्रत्ययात्तन्तुष्वेव पटस्य समवायो नियम्यते न वीरणादिषु । न चायं विशिष्टेदंप्रत्ययः सर्वस्य प्रतिपत्तु प्रतिनियतविषय समनुभूयमान पर्यनुयोगार्हः किमिति भवन् तत्रैव प्रतिनियतोऽनुभूयते न पुनरन्यत्र, इति । तथा तस्य पर्यनुयोगे कस्यचित्स्वेष्टतत्त्वव्यवस्था-

§ १३०. यदि समवायः किसी प्रकार सम्बन्ध सिद्ध भी हो जाय, फिर भी यह सवाल कि वह एक है अथवा अनेक ? बना हुआ है ? यदि सर्वत्र एक ही समवाय स्वीकार किया जाय तो महेश्वरमे ज्ञानका समवाय है, आकाशमे अथवा दिशा आदिमें नहीं, यह कैसे समझा जाय ? अगर कहे कि 'इसमें यह' इस ज्ञानमे वह जाना जाता है तो यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि वह 'इस महेश्वरमे ज्ञान है' इस प्रकारका प्रत्यय, जो एक समवायके निमित्तमे होता है, आकाशादिकको छोड़कर महेश्वरमें ही ज्ञानके समवायका साधक नहीं हो सकता है । कारण, कोई नियामक न होनेसे उनमे भेद स्थापित करना शक्य नहीं है ।

§ १३१. वैशेषिक—हम उक्त प्रत्ययका नियामक सत्ताकी तरह विशेषणभेदको स्वीकार करते हैं । स्पष्ट है कि जिस प्रकार सत्ता एक होती हुई भी द्रव्यादिविशेषणोंके भेदमे भेदवान् उपलब्ध होती है और तन्तु द्रव्यादिके सत्त्वकी व्यवस्थापक है, क्योंकि द्रव्य सन् है, गुण सन् है, कर्म सन् है, इत्यादि द्रव्यादिविशेषणोंसे विशिष्ट सत्प्रत्यय (सत्ताका ज्ञान) द्रव्यादिविशिष्ट सत्ताका साधक है उसी प्रकार समवायिविशेषणोंसे विशिष्ट 'इसमें यह' इस ज्ञानमें विशिष्ट समवायिविशेषणवाले समवायकी व्यवस्था होती है । वस्तुतः जिसमे उपलक्षित समवाय विशिष्ट प्रत्ययसे सिद्ध होता है उसके प्रतिनियमनका ही वह कारण कहा जाता है । जैसे, 'इन तन्तुओंमे वस्त्र' इस तन्तु-वस्त्र विशिष्ट 'इहेदं' ज्ञानमे तन्तुओंमे ही वस्त्रका समवाय नियमित होता है, वीरण (खस) आदिमें नहीं । और यह विशिष्ट 'इहेदं' प्रत्यय, जो सभी प्रतिपत्ताओंद्वारा प्रतिनियतविषयक प्रतीयमान है, पर्यनुयोग (प्रश्न) के योग्य नहीं है कि वह वही क्यों प्रतिनियत प्रतीय होता है, अन्यत्र क्यों नहीं ? यदि वैसा प्रश्न हो तो कोई भी दार्शनिक अपने इष्ट तत्त्वकी व्यवस्था नहीं कर सकता है, क्योंकि

ऽनुपपत्तेः । तद्व्यवस्थापकप्रत्ययस्यापि पर्यनुयोग्यत्वानिवृत्तेः । सुदूरमपि गत्वा यदि कम्यचित्प्रत्ययविशेषम्यानुभूयमानस्य पर्यनुयोगविषयत्वात्तत्तत्त्वव्यवस्थितिरभ्युपगम्यते, तदा इह शङ्क्रे ज्ञानमिति विशिष्टेहेदंप्रत्ययात्प्रमाणोपपत्तात्तत्रैव ज्ञानसमवायो व्यवतिष्ठते न खादिषु, विशेषणभेदात्समवायस्य भेदप्रसिद्धे, इति केचिद् व्युत्पन्नवैशेषिकाः समनुमन्यन्ते^१ ।

[सत्तायाः समवायस्य च सर्वथैकत्वस्य विस्तरतः प्रतिविधानम्]

§ १६०. तेऽपि न यथार्थवादिनः, समवायस्य सर्वथैकत्वे नानासमवायिविशेषणत्वायोगात् । सत्तादृष्टान्तस्यापि साध्यत्वात् । न हि सर्वथैका सत्ता कुतश्चित्प्रमाणात्सिद्धा ।

§ १६१. ननु सत्प्रत्ययाविशेषाद्विशेषलिङ्गाभावादेका सत्ता प्रसिद्धैव, इति चेत्; न, सर्वथा सत्प्रत्ययाविशेषस्यासिद्धत्वाद्विशेष^२लिङ्गाभावस्य च । कथञ्चित्प्रत्ययाविशेषस्तु कथञ्चिद्वैकत्वं सत्तायाः साधयेत् । यथैव हि सत्सामान्यादेशात् सत्सदिति 'प्रत्ययस्याविशेषस्तथा सद्विशेषादेशात्सत्प्रत्ययविशेषोऽपि घटः सन् पटः सन्नित्यादि समनुभूयते । घटादिपदार्था एव तत्र विशिष्टा न सत्ता, इति चेत्, न; एवं घटादीनामपि सर्वथैकत्वप्रसङ्गात् ।

उसके व्यवस्थापक ज्ञानमे भी पर्यनुयोग (प्रश्न) नहीं टाला जासकता है—उसमें भी वह उठे बिना न रहेगा । बहुत दूर जाकर भी यदि किसी अनुभूयमान ज्ञानविशेषको पर्यनुयोगका विषय न माना जाय और उसमें तत्त्वकी व्यवस्था स्वीकृत की जाय तो 'महेश्वरमे ज्ञान है' इस प्रमाणसिद्ध विशिष्ट 'इहेद' प्रत्ययमे महेश्वरमे ही ज्ञानका समवाय व्यवस्थित होता है, आकाशादिकमें नहीं, क्योंकि विशेषणभेदसे समवायमे भेद है, इस तर्कयुक्त बातको भी मानना चाहिये ?

§ १६०. जैन—आपका यह कथन भी यथार्थ नहीं है, क्योंकि समवाय जब सर्वथा एक है—वह किसी तरह भी अनेक नहीं होसकता है तां—नाना समवायी उसके विशेषण नहीं होसकते हैं । यथार्थमे जब समवाय सर्वथा एक है तो वह अनेक समवायियोंसे विशिष्ट नहीं होसकता है । ऊपर जो आपने समवायके एकत्वको प्रमाणित करनेके लिये सत्ताका दृष्टान्त उपस्थित किया है वह भी साध्यकोटिमे स्थित है, क्योंकि सत्ता भी किसी प्रमाणसे सर्वथा एक सिद्ध नहीं है ।

§ १६१. वैशेषिक—'सत् सत्' इस प्रकारका अनुगताकार सामान्य प्रत्यय होने और विशेष प्रत्यय न होनेसे सत्ता एक प्रसिद्ध है ?

जैन—नहीं, सर्वथा सामान्यप्रत्यय असिद्ध है और विशेषप्रत्ययका अभाव भी असिद्ध है । हाँ, कथञ्चित् सामान्य प्रत्यय सिद्ध है, किन्तु उससे सत्तामे कथञ्चित् ही एकत्व सिद्ध होगा—सर्वथा नहीं । जिस प्रकार सत्तासामान्यकी अपेक्षासे 'सत् सत्', इस प्रकारका सामान्यप्रत्यय होता है उसी प्रकार सद्विशेषकी अपेक्षासे सत्प्रत्ययविशेष भी होता है, 'घट सत् है', 'पट सत् है' इत्यादि अनुभवसिद्ध हैं ।

वैशेषिक—'घट सत् है' इत्यादि जगह घटादि पदार्थ ही विशिष्ट होते हैं, सत्ता नहीं । अतः वह एक ही है, अनेक नहीं ?

१ मु 'समनुमन्यन्तोऽपि न यथार्थवादिनः' । २ मु स 'विशिष्ट' । ३ द 'प्रत्ययविशेषः' ।

शक्यं^१ हि वस्तुं घटप्रत्ययाविशेषादेको घट, तद्धर्मा एव विशिष्टप्रत्ययहेतवो विशिष्टा इति । घटस्यैकत्वे कचिद्धटस्य विनाशो प्रादुर्भावो वा सर्वत्र विनाशः प्रादुर्भावो वा स्यात् । तथा च परस्परव्याघातः सकृद्घटविनाशप्रादुर्भावयोः प्रसज्येत^२, इति चेत्, न, सत्ताया अपि सर्वथैकत्वे कस्यचित्प्रागस्य सत्तया^३ सम्बन्धे सर्वस्य सकृत्सत्तासम्बन्धप्रसङ्गात् । तदसम्बन्धे वा सर्वस्यासम्बन्ध इति परस्परव्याघातः सत्तासम्बन्धासम्बन्धयोः सकृद्दुःपरिहारः स्यात् । प्रागसत्तः कस्यचिदुत्पादकारणमभिधानादुत्पद्यमानस्य सत्ता^४सम्बन्धः, परस्य तदभावात्सत्ता^५सम्बन्धाभाव इति "प्रागुद्गोषाप्रसङ्गे घटस्यापि कचिदुत्पादकारणभावादुत्पादस्य धर्मस्य सद्भावे घटेन सम्बन्धः कचित्तु विनाशहेतुपधाना^६द्विनाशस्य भावो" घटस्य तेनासम्बन्ध इति कुत परोद्गोषप्रसङ्गः ? सर्वथैकत्वेऽपि घटस्य तद्धर्माणामुत्पादादीना स्वकारणनियमाद्देशकालाकारनियमोपपत्तेः । न ह्युत्पादादयो धर्मा घटादनयान्तरभूता एव सत्ताधर्माणामपि तदनयान्तरत्वप्रसङ्गात् । तेषां ततोऽनयान्तरत्वे

जैन—नहीं, इस तरह तो घटादिक भी सर्वथा एक हो जायेंगे । हम कह सकते हैं कि सामान्यघटप्रत्यय होनेमें घट एक है, उसके धर्म ही विशिष्ट होते हैं और वे ही विशिष्ट प्रत्ययके जनक हैं ।

वैशेषिक—यदि घट एक हो तो कहीं घटके नाश होने अथवा उत्पन्न होनेपर सब जगह उसका नाश अथवा उत्पाद हो जायगा । और ऐसी हालतमें एक-साथ घट-विनाश और घटोत्पादमें परस्पर विरोध प्रसक्त होगा ?

जैन—नहीं, सत्ता भी यदि एक हो तो किसीके, जो पहले सत्त नहीं है, सत्ताका सम्बन्ध होनेपर सबके एक-साथ सत्ताका सम्बन्ध हो जायगा । अथवा, उनके साथ सत्ताका सम्बन्ध न होनेपर सबके सत्ताका असम्बन्ध हो जायगा और इस तरह सत्ता-सम्बन्ध और सत्ता-असम्बन्धमें परस्पर दुःपरिहार्य विरोध आवेगा ।

वैशेषिक—वात यह है कि जो पटले असत् हैं उसके उत्पादक कारण मिल जानेमें उत्पन्न हुए उन पदार्थके साथ सत्ताका सम्बन्ध हो जाता है और अन्यके उत्पादक कारण न मिलनेमें उत्पन्न न हुए अन्यके साथ सत्ताका सम्बन्ध नहीं होता और इसलिये सत्ताको एक माननेमें दिया गया उपर्युक्त दोष नहीं है ?

जैन—इस तरह तो घटको भी एक माननेमें आपके द्वारा दिया गया दोष नहीं है, क्योंकि घटके भी उत्पादक कारण मिलनेमें उत्पाद धर्मका सद्भाव होता है और घटके साथ उसका सम्बन्ध होता है । किन्तु कहीं विनाशकारण मिलने में विनाश धर्म होता है और घटका उसके साथ असम्बन्ध [सम्बन्ध ?] हो जाता है । अतः घटको सर्वथा एक होनेपर भी उसके उत्पादादिक धर्मोंका अपने कारणोंके नियममें देश, काल और आकारका नियम बन जाता है । कारण, उत्पादादिक धर्म घटमें अभिन्न ही हैं, सो वात नहीं है । अन्यथा सत्ताधर्मोंको भी सत्तामें अभिन्न मानना पड़ेगा । और इस-

१ मु स 'शक्य' । २ मु स 'प्रसज्यते' । ३ मु स प 'सत्ताया' । ४ मु स 'सम्बन्धः' । ५ मु स 'सम्बन्धाभावः' । ६ द 'प्रोक्ता' । ७ मु स 'उत्पादाना' । ८ द 'भावि' ।

घटादुत्पादादीनामप्य^१र्थान्तरत्वं प्रतिपत्तव्यम् । तथा च त एव विशिष्टा न घट इति कथं न घटैकत्वमापद्यते ।

§ १६२. ननु घटस्य नित्यत्वे कथमुत्पादादयो धर्मा घटेरन्^२, नित्यस्यानुत्पादाविनाश-धर्मकत्वात् ? इति चेत्, तर्हि सत्ताया नित्यत्वे कथमुत्पद्यमानैरर्थैः सम्बन्धः प्रभज्यमानैरर्थेति चिन्त्यताम् ? स्वकारणदशादुत्पद्यमानाः प्रभज्यमानाश्चार्थाः शश्वदवस्थितया सत्तया सम्बन्ध्यन्ते न पुनः शश्वदवस्थितेन घटेन स्वकारणसामर्थ्यादुत्पादादयो धर्माः सम्बन्ध्यन्ते, इति स्वदर्शनपक्षपातमाश्रम् ।

§ १६३. घटस्य सर्वगतत्वे पदार्थान्तराणामभावापत्तेरुत्पादादिधर्मकारणानामप्यसम्भवात् कथमुत्पादादयो धर्माः स्युः ? इति चेत्, सत्तायाः सर्वगतत्वेऽपि प्रागभावादीनां कश्चिदनुपपत्तेः कथमुत्पद्यमानैः प्रभज्यमानैश्चार्थैः सम्बन्धः सिद्ध्येत् ? प्रागभावाभावे हि कथं प्रागसतः प्रादुर्भवतः सत्तया^३ सम्बन्धः ? प्रध्वसाभावाभावे हि कथं विनश्यतः पश्चादसतः सत्ताया सम्बन्धा-

लिये जब सत्ताधर्म सत्तामे भिन्न है अथवा भिन्न माने जाते है तो उत्पादादिक धर्मोंको भी घटसे भिन्न मानना चाहिये । अतएव वे ही विशिष्ट होते है, घट नहीं, इस तरह घटकी एकताका आपादन क्यों नहीं किया जासकता है ? अर्थान् अवश्य किया जासकता है ।

§ १६२. वैशेषिक—अगर घट नित्य हो तो उसमे उत्पादादिक धर्म कैसे बन सकेंगे ? क्योंकि जो नित्य होता है वह उत्पाद और विनाशधर्म रहित होता है ?

जैन—तो सत्ता भी यदि नित्य हो तो उत्पन्न होनेवाले और नष्ट होनेवाले पदार्थोंके साथ उसका सम्बन्ध कैसे बनेगा, यह भी सोचिये ।

वैशेषिक—अपने कारणोंसे उत्पन्न और नष्ट होनेवाले पदार्थ मदा ठहरनेवाली सत्ताके साथ सम्बन्धित होते है, अतः कोई दोष नहीं है ?

जैन—ना मदा ठहरनेवाले घटके साथ अपने कारणोंसे होनेवाले उत्पादादिक धर्म भी सम्बन्धित हो जायें, अन्यथा केवल अपने मतका पक्षपात कहा जायगा । तात्पर्य यह कि नित्य सत्ताके साथ तो उत्पद्यमान और प्रभज्यमान पदार्थोंका सम्बन्ध हो जाय और नित्य घटके साथ उत्पादादिक धर्मोंका सम्बन्ध न हो, यह तो सर्वथा मरामर अन्ध पक्षपात है ।

§ १६३. वैशेषिक—घट यदि व्यापक हो तो दूसरे पदार्थोंका अभाव प्रसक्त होगा और तब उत्पादादिधर्मोंके कारणोंका भी अभाव होनेसे उत्पादादिक धर्म कैसे बन सकेंगे ?

जैन—सत्ता भी यदि व्यापक हो तो प्रागभावादिक कहीं भी उपपन्न न होनेसे उसका उत्पन्न होनेवाले और नष्ट होनेवाले पदार्थोंके साथ सम्बन्ध कैसे बनेगा ? स्पष्ट है कि प्रागभावके अभावमे प्राक् असत् और पीछे उत्पन्न होनेवाले पदार्थका सत्ताके साथ सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता है । तथा प्रध्वंसके अभावमे

भावः ? इति सर्वं दुरवबोधम् ।

§ १६४. स्यान्मतम्—सत्तायाः स्वाश्रयवृत्तित्वात्स्वाश्रयापेक्षया सर्वगतत्वं न सकलपदार्थपेक्षया, सामान्यादिषु प्रागभावादेषु च तद्वृत्त्यभावात् । ^१तत्राबाधितस्य सत्प्रत्ययस्याभावाद्व्यादिष्वेव तदनुभवात्, इति, तदपि स्वगृहमान्यम्; घटस्याऽप्येवमबाधितघटप्रत्ययोत्पत्तिहेतुष्वेव स्वाश्रयेषु भाषास्तु सर्वपदार्थव्यापित्वम्, पदार्थान्तरेषु ^२ घटप्रत्ययोत्पत्त्यहेतुषु तदभावात्, इति वक्तुं शक्यत्वात् ।

§ १६५. नन्वेको घट कथमन्तरालवृत्तिपटाद्यर्थान् परिहृत्य नानाप्रदेशेषु दृष्टिद्वेषु भिन्नेषु ^३ वर्तते युगपत् ? इति चेत्, कथमेका सत्ता सामान्यविशेषसमवायान् प्रागभावादींश्च परिहृत्य द्रव्यादिपदार्थान् सकलान् सकृद् व्याप्नोतीति समान. पर्यनुयोगः । तस्याः ^४ स्वयममूर्तत्वात्केनचित्प्रतिघाताभावाददोष इति चेत्, तर्हि घटस्याऽप्यनभिर्व्यङ्ग्यमूर्तः केनचित्प्रतिबन्धाभावात्सर्वगतत्वे को दोषः ? सर्वत्र घटप्रत्ययप्रसङ्ग इति चेत्, सत्तायाः सर्वगत्वे सर्वत्र सत्प्रत्ययवित्तु होनेवाले अतएव पीछे असत्-हुण पदार्थका सत्ताके साथ सम्बन्धाभाव कैसे बन सकता है ? इस तरह सब दुर्बोध हो जाता है ।

§ १६४. वैशेषिक—हमारा आशय यह है कि सत्ता अपने आश्रयमें रहती है, अतः वह अपने आश्रयकी अपेक्षा व्यापक है, सम्पूर्ण पदार्थोंकी अपेक्षा वह व्यापक नहीं है, क्योंकि सामान्यादिक और प्रागभावादिक पदार्थोंमें वह नहीं रहती हैं । कारण, उनमें निर्वाध सत्प्रत्यय (सत्ताका ज्ञान) नहीं होता, द्रव्यादिकोंमें ही वह प्रतीत होता है ?

जैन—यह भी आपकी निजकी ही मान्यता है, क्योंकि इस तरह घट भी व्यापक सिद्ध हो जाता है । कारण, वह भी निर्वाध घटप्रत्ययके उत्पादक अपने आश्रयोंमें ही रहता है और इस लिये वह समस्त पदार्थोंकी अपेक्षा व्यापक नहीं है, क्योंकि अन्य पदार्थोंमें, जो घटज्ञानके जनक नहीं हैं, नहीं रहता है ।

§ १६५. वैशेषिक—एक घड़ा बीचक बम्ब्रादिकोंको छोड़कर दृग्वती विभिन्न अनेक देशोंमें एक-साथ कैसे रह सकता है ?

जैन—तो एक सत्ता सामान्य, विशेष, समवाय और प्रागभावादिकोंको छोड़कर समस्त द्रव्यादि पदार्थोंको एक-साथ कैसे व्याप्त कर सकती है ? इस तरह यह प्रश्न तो दोनों जगह बग़ावर है ।

वैशेषिक—सत्ता स्वयं अमृतिक है, इसलिये उसका किसीके साथ प्रतिघात नहीं होता । अर्थात् समस्त द्रव्यादि पदार्थोंको व्याप्त करनेमें किसीमें उसकी रोक नहीं होती और इसलिये सत्ताके विषयमें उक्त दोष नहीं है ?

जैन—तो जिस घटकी मूर्ति (आकृति) अनभिर्व्यक्त है—अभिर्व्यक्त नहीं हुई है उस घटकी किसीमें रुकावट नहीं होती और इसलिये उसको भी व्यापक स्वीकार करनेमें क्या दोष है । अर्थात् सत्ताकी तरह घटको भी व्यापक होनेमें कोई दोष नहीं है ।

१ द 'तत्र बाधितस्य सत्प्रत्ययस्य भावात्' । २ द 'पदार्थान्तरेष्वघटप्रत्ययोत्पत्तिहेतुषु' । ३ द 'भिन्नेषु' नास्ति । ४ द 'तस्या' इति पाठो नास्ति । ५ मु स 'क्ति' ।

किं न स्यात् ? प्रागभावादिषु तस्यास्तु तिरोधानाच्च सम्प्रत्ययहेतुत्वम्, इति चेत्, घटस्यापि पदार्थान्तरेषु तत्तिरोधानाद्धटप्रत्ययहेतुत्वं माभूत् । न चैवं “सर्वं सर्वत्र विद्यते” [] इति वदत सांख्यस्य किञ्चिद्विरुद्धम्, बाधकाभावात्, तिरोधानाविर्भावाभ्यां स्वप्नप्रत्ययविधानस्य क्वचित्स्वप्रत्ययविधानस्य' चातिरोधात् ।

§ १६६. किञ्च, घटत्वादि 'सामान्यस्य' 'घटादिव्यक्तिष्वभिव्यक्तस्य तदन्तराले' 'चानभिव्यक्तस्य घटप्रत्ययहेतुत्वाहेतुत्वे स्वयमुररीकृत्वाण' कथं न घटस्य स्वव्यञ्जकदेशोऽभिव्यक्तस्यान्यत्र चानभिव्यक्तस्य घटप्रत्ययहेतुत्वाहेतुत्वे नाभ्युपगच्छतीति स्वेच्छाकारी ।

§ १६७. स्यान्मतम्—नाना घट, मृद्विज्ञदेशतयोपलभ्यमानत्वान्, घटकटमुकुटादि-पदार्थान्तरवदिति, तर्हि नाना सत्ता, युगपद्बाधकाभावे सति भिन्नदेशद्रव्यादिपूपलभ्यमानत्वा-त्तद्वदिति दर्शान्तरमायातम्, न्यायस्य समानत्वात् । न हि त्रिभिन्नप्रदेशेषु घटपटादिषु युगपत्स-

वैशेषिक—घट यदि व्यापक हो तो सर्वत्र घटका ज्ञान होना चाहिए ?

जैन—सत्ता भी यदि व्यापक हो तो सब जगह सत्ताका ज्ञान क्यों नहीं होगा ?

वैशेषिक—प्रागभावादिकोमें सत्ताका तिरोभाव रहता है, इसलिये वहाँ सत्ताका ज्ञान नहीं हो सकता ?

जैन—अन्य पदार्थोंमें घटका भी तिरोभाव रहता है, अतः उनमें घटके ज्ञानका भी प्रसङ्ग मत हो । और इस तरहका कथन तो “सब सब जगह मौजूद हैं” ऐसा कहनेवाले सांख्यके कुछ भी विरुद्ध नहीं है, क्योंकि उसमें बाधा नहीं है । तथा तिरो-भाव और आविर्भावके द्वारा इष्ट प्रत्ययका न होना और वही इष्ट प्रत्ययका होना बन सकता है—कोई विरोध नहीं है ।

§ १६६. दूसरे, जब आप यह स्वीकार करते हैं कि 'घटत्व' आदि सामान्य घटादिक व्यक्तियोंमें अभिव्यक्त (प्रकट) हैं और इसलिये उनमें घटज्ञान होता है । किन्तु घटादिव्यक्तियोंके अन्तराल (बीच) में वह अनभिव्यक्त है, अतः वहाँ घटज्ञान उत्पन्न नहीं होता, तो आप इस बातको भी क्यों स्वीकार नहीं करते कि घट अपने अभिव्यञ्जकवाले देशमें अभिव्यक्त है, इसलिये वहाँ तो घटका ज्ञान होता है और अभिव्यञ्जकशून्य स्थानमें वह अनभिव्यक्त है, अतः वहाँ घटका ज्ञान नहीं होता । यदि ऐसा स्वीकार न करें तो आपकी स्वेच्छाकारिता क्यों नहीं कहलाई जायगी ।

§ १६७. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि 'घड़ा अनेक है, क्योंकि एक-साथ भिन्न देशोंमें उपलब्ध होते हैं, जैसे वस्त्र, चटाई, मुकुट आदि दूसरे पदार्थ ।' अतः घड़ा एक नहीं हो सकता है ?

जैन—यदि ऐसा है तो सत्ताको भी नाना मानिये । हम प्रमाणित करेंगे कि 'सत्ता अनेक है, क्योंकि एक-साथ बिना बाधकके भिन्न देशोंमें उपलब्ध होती है, जैसे वस्त्र, चटाई, मुकुट आदि दूसरे पदार्थ ।' अतः सत्ता भी एक नहीं हो सकती और इसलिये यह अन्य मत प्राप्त होता है, क्योंकि न्याय तो दोनों जगह एक-सा है । यह भी नहीं कि भिन्न देशवर्ती घड़ा, वस्त्र आदि पदार्थोंमें एक-साथ सत्ताका उपलब्ध असिद्ध हो,

त्तो^१पलम्भोऽसिद्धः, सन्तोऽस्मी^२घटपटादय इति प्रतीतेरबाधितत्वात् । व्योम्नाऽनैकान्तिकोऽयं हेतुरिति चेत्, न, तस्य प्रत्यक्षतो भिन्नदेशतयाऽतीन्द्रियस्य युगपदुपलम्भाभावात् । परेषां युगपद्भिन्नदेशाकाशलिङ्गशब्दोपलम्भासम्भवाच्च नानुमानतोऽपि भिन्नदेशतया युगपदुपलम्भोऽस्ति यतस्तेनानैकान्तिकत्वं हेतोरभिधीयते । नानादेशाकाशलिङ्गशब्दानां नानादेशस्थपुरुषैः श्रवणा-दाकाशस्यानुमानात् युगपद्भिन्नदेशतयोपलम्भस्य प्रसिद्धावपि न तेन व्यभिचारः साधनस्य, तस्य प्रदेशभेदाज्ञानात्त्वसिद्धेः । नि.प्रदेशस्य युगपद्भिन्नदेशकालसकलभूतिमद्द्रव्यसंयोगानामनु-पपत्तौरेकपरमाणुवत् ।

[सत्तायाः स्वतन्त्रपदार्थत्वं निराकृत्यासत्ताऽप्यदानेन तस्याः पदार्थधर्मत्वसाधनं चातुर्विध्यसमर्थनं च]

१ १६८. न चेयं सत्ता स्वतन्त्रः पदार्थः सिद्धः, पदार्थधर्मत्वेन प्रतीयमानत्वात्, अस-त्त्ववत् । यथैव हि घटस्यासत्त्वं पटस्यासत्त्वमिति पदार्थधर्मतया प्रतीयमानत्वाज्ञाऽसत्त्वं स्वतन्त्रः पदार्थस्तथा घटस्य सत्त्वं पटस्य सत्त्वमिति पदार्थधर्मत्वेनोपलभ्यमानत्वात्सत्त्वमपि, सर्वथा विशे-

क्योकि 'ये घड़ा, वस्त्रादिक मत् है' इस प्रकारका निर्वाध ज्ञान होता है ।

वैशेषिक—आपका यह हेतु आकाशके साथ अनैकान्तिक है, क्योंकि आकाश भिन्न देशोंमें उपलब्ध होता है, पर वह अनेक नहीं है—एक है ?

जैन—नहीं, आकाश अतीन्द्रिय (इन्द्रियागोचर) है और इसलिये वह प्रत्यक्षमें एक-साथ भिन्न देशोंमें उपलब्ध नहीं होता । दूसर, आपके यहाँ एक-साथ भिन्न देश-वर्ती आकाशज्ञापक शब्दोंका उपलम्भ भी सम्भव नहीं है, अतः अनुमानमें भी आकाशका भिन्न देशोंमें एक-साथ ग्रहण नहीं हो सकता है, जिससे आकाशके साथ हेतुको अनैकान्तिक बतलाये ।

वैशेषिक—विभिन्नदेशवर्ती आकाशज्ञापक शब्द विभिन्न देशीय पुरुषोद्वाग मुने जाते हैं और इसलिये आकाशकी अनुमानमें एक-साथ भिन्न देशोंमें उपलब्ध सुप्रसिद्ध है । अतः उसके साथ हेतु अनैकान्तिक है ही ?

जैन—नहीं, हेतु उसके (आकाशके) साथ अनैकान्तिक नहीं है, क्योंकि आकाशको हमने प्रदेशभेदमें अनेक व्यवस्थापित किया है । प्रदेशरहित पदार्थमें एक परमाणुकी तरह एक-साथ भिन्न देश और कालवर्ती समस्त मूर्तिमान द्रव्योंके संयोग नहीं बन सकते हैं और चूंकि आकाशका समस्त मूर्तिमान द्रव्योंके साथ संयोग सर्व प्रसिद्ध है । अतः उसे प्रदेशभेदरहित नहीं माना जासकता है । अतएव वह प्रदेशभेदकी अपेक्षामें अनेक है और इसलिये उसके साथ अनैकान्तिक नहीं है ।

१ १६८. दूसरी बात यह है कि सत्ता स्वतन्त्र पदार्थ सिद्ध नहीं होती, क्योंकि वह पदार्थका धर्म प्रतीत होती है, जैसे असत्ता । प्रकट है कि जिस प्रकार असत्ता 'घटकी असत्ता', 'पटकी असत्ता' इस तरह पदार्थका धर्म प्रतीत होती है और इसलिये वह स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है उसी प्रकार सत्ता भी 'घटकी सत्ता', 'पटकी सत्ता' इस तरह पदार्थका धर्मरूपसे उपलब्ध होती है और इसलिये वह भी स्वतन्त्र पदार्थ

बाभावात्। सर्वत्र घटः सन् पटः सन् इति प्रत्ययस्याविशेषादेक सत्त्वं पदार्थधर्मत्वेऽपीति चेत्, तर्हि सर्वत्रासदिति प्रत्ययस्याविशेषाद्वाचपरतन्त्रत्वेऽप्येकमसत्त्वमभ्युपगम्यताम् । प्रागसन् पश्चाद-सदितरे^१तरदमदन्यन्ता^२मदिति प्रत्ययविशेषात् प्रागसत्त्वपश्चादसत्त्वतरेतरासत्त्वाभ्यन्तामसत्त्वभेद-सिद्धेर्नैकमसत्त्वमिति चेत्, नन्वेव विनाशात्पूर्वं सत्त्वं प्राक्सत्त्वं^३ स्वरूपलाभादुत्तरं सत्त्वं पश्चा-त्सत्त्वं^४ समानजातीययोः केनचिद्दूषणेतरस्येतरत्र^५ सत्त्वमितरेतरसत्त्वं कालत्रयेऽप्युत्पाद्यनन्तस्य सत्त्वमत्यन्तसत्त्वमिति सत्त्वभेदः किं नानुमन्यते, सः प्रत्ययस्यापि प्राक्कालादितया^६ऽविशेषमिद्वे-र्बाधकाभावात् । यथा चासत्त्वस्य सर्वत्रैकत्वे कच्चिन्कार्यस्योत्पत्ता^७ प्रागभावविनाशे सर्वत्राभाव-विनाशप्रसङ्गात् न किञ्चित्प्रागसदिति सर्वकार्यमनादि स्यात्, न किञ्चित्पश्चादसदिति तदनन्त-स्यात्, न कच्चिन्किञ्चिदसदिति सर्वं सर्वोत्पत्तिकं स्यात्, न कच्चिन्किञ्चि^८दत्यन्तमसदिति सर्वं सर्वत्र

नहीं हैं। दोनोंमें कुछ भी विशेषता नहीं है। अतः असत्ताकी तरह सत्ताके भी पदार्थका धर्म ही मानना चाहिये, स्वतन्त्र पदार्थ नहीं।

वैशेषिक—‘घट सत् है’, ‘पट सत् है’, इस प्रकारका सब जगह एक-सा प्रत्यय होता है। अतः सत्ता पदार्थका धर्म होनेपर भी एक है—अनेक नहीं ?

जैन—तो ‘असत्’ इस प्रकारका सब जगह एक-सा प्रत्यय होता है। अतः असत्ताकी भी भावपरतन्त्र होनेपर भी एक मानिये—उसे भी अनेक मत मानिये।

वैशेषिक—पूर्व असत्, पश्चान् असत्, परम्पर असत् और अत्यन्त असत्, इस प्रकारके प्रत्ययविशेष होनेमें प्राक् असत्ता, पश्चान् असत्ता, इतरेतर असत्ता और अत्यन्त असत्ता अर्थात् प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ता-भाव) ये चार असत्ताके भेद प्रसिद्ध होते हैं। अतः असत्ता एक नहीं है—अनेक है ?

जैन—इस तरह तो सत्ताके भी अनेक भेद हो सकते हैं, विनाशके पहलेकी सत्ता पूर्व सत्ता, स्वरूपलाभ (उत्पत्ति) के बादकी सत्ता पश्चात् सत्ता, एक जातीय दो पदार्थोंमें किसी रूपमें एककी दूसरेमें सत्ता इतरेतर सत्ता, और तीनों कालोंमें भी वर्तमान अनादि अनन्त सत्ता अत्यन्त सत्ता, इस प्रकार सत्ताके भी भेद क्यों नहीं माने जासकते हैं ? असत्ताके प्रत्ययविशेषोंकी तरह सत्ताके भी प्राक्कालिक सत्ता, पश्चा-त्कालिक सत्ता आदिरूपमें प्रत्ययविशेष होते हैं और उनमें कोई बाधा नहीं है। और जिस प्रकार असत्ताको सबथा एक होनेमें यह बाधा कहीं जासकती है कि कहीं कार्यके उत्पन्न होनेपर प्रागभावके विनाश हो जानेमें सब जगह अभावके विनाशका प्रसङ्ग आयेगा और उस हालतमें न कोई प्राक् असत् (प्रागभावयुक्त) रहेगा और इसलिये सब कार्य अनादि हो जायेंगे तथा न कोई पश्चान् असत् (प्रध्वंसाभावयुक्त) रहेगा और इसलिये सब कार्य अनन्त-अन्तरहित (नाशहीन) हो जायेंगे, एवं न कोई किसीमें असत् रहेगा और इसलिये सब सबरूप हो जायेंगे, और न किसीमें कोई अत्यन्त असत् (अत्यन्ताभावयुक्त) बनेगा और इसलिये सब, सब जगह और सब

१ मु‘रेतरद’ । २ मु‘नमम’ । ३ द प्रती ‘प्राक्सत्त्वं’ नास्ति । ४ द प्रती ‘पश्चात्सत्त्वं’ नास्ति । ५ मु ‘एतेरेतरत्र’ । ६ मु ‘तया विशेष’ । ७ ‘कार्योत्पत्ता’ । ८ स मु प प्रतिषु ‘किञ्चित्’ गठो नास्ति ।

सर्वदा प्रसज्येतेति बाधकं तथा सत्त्वैकत्वेऽपि^१ समानमुपलभामहे । कस्यचित्प्रध्वसे सत्त्वाभावे सर्वत्र सत्त्वाभावप्रसङ्गाच्च किञ्चित्कुतरिचित्प्राक् सत् पश्चात्सद्भा स्यात्^२ । नाऽपीतरत्रेतरत्पत्त्यात् अन्यन्तसद्वेति सर्वशून्यतापत्तिदुःशक्या परिहर्तुम् । ता परिजिहीर्षता सत्त्वस्य भेदोऽभ्युपगन्तव्य इति नैका सत्ता सर्वथा सिद्ध्येत्, असत्तावन्, तदनन्तपर्यायतोपपत्तेः ।

§ १६६. स्यान्मतिरेश ने—कस्यचित्कार्यस्य प्रध्वमेऽपि न सत्ताया प्रध्वंसः, तस्या नित्यत्वात् । पदार्थान्तरेषु सत्प्रत्ययहेतुत्वात्प्राक्कालादिविशेषणभेदोऽप्यभिन्नत्वान् सर्वथा शून्यतां परिहरतोऽपि सत्ताऽनन्तपर्यायताऽनुपपत्तिरिति, साऽपि न साधीयसी, कस्यचित्कार्यस्योत्पादेऽपि प्रागभावस्याभावानुपपत्तिप्रसङ्गात्, तस्य नित्यत्वान्, पदार्थान्तराणामुत्पत्तेः पूर्वं प्रागभावस्य स्वप्रत्ययहेतो मद्भावमिद्धे । समुत्पन्नैककार्यविशेषणतया विनाशव्यवहारेऽपि प्रागभावस्यावि-

कालमे प्रसक्त होंगे । इस प्रकार असत्ताको सर्वथा एक माननेपर यह बड़ी भारी बाधा आती है उसी प्रकार सत्ताको भी एक माननेमें भी वह उपस्थित की जासकती है और इस तरह दोनों ही जगह हम समानता पाते हैं । मान लीजिये कि एक जगह किसीका नाश हुआ तो वहाँ सत्ताके न रहनेमें सब जगह सत्ताके अभावका प्रसङ्ग आवेगा और उस दशामें न कोई किसीसे प्राक् सत्त होगी, न पश्चान् सत्त होगी और न इतरेतर सत्त होगी तथा न अत्यन्त सत्त होगी और इस तरह सर्वशून्यताकी प्राप्ति होती है, जिसका परिहार अत्यन्त कठिन हो जायगा । अतः यदि आप सर्वशून्यताका परिहार करना चाहते हैं तो सत्ताको अनेक मानना चाहिये । अतएव सत्ता सर्वथा एक मिद्ध नहीं होती है, जैसे असत्ता, क्योंकि उसके अनन्त भेद (पर्याये) प्रमाणमें प्रतिपन्न होते हैं ।

§ १६६. वैशेषिक—हमारा अभिप्राय यह है कि किसी कार्यके नाश हो जानेपर भी सत्ताका नाश नहीं होता, क्योंकि वह नित्य है । जो नित्य होता है वह कदापि नाश नहीं होता । अतः दूसरे पदार्थोंमें सत्ताका ज्ञान होनेमें प्राक् कालिकी, पश्चात्कालिकी इत्यादि विशेषणभेद होनेपर भी सत्ता एक है—भेदवाली नहीं है और इसलिये सर्वशून्यताका परिहार हो जाता है और सत्तामें उपयुक्त अनन्त भेदोंका प्रसङ्ग भी नहीं आता । तात्पर्य यह कि सत्ताके विशेषणभूत घटपटादि पदार्थोंके नाश हो जानेपर भी सत्ताका न तो नाश होता है और न उसमें अनेकता ही आती है । उक्त विशेषणोंमें ही विनाश, उत्पाद और अनेकतादि होते हैं । अतः सत्ता सर्वथा एक है—अनेक नहीं ?

जैन—आपका यह अभिप्राय भी साधु नहीं है, क्योंकि किसी का के उत्पन्न हो जानेपर भी प्रागभावका अभाव नहीं हो सकता, कारण, वह नित्य है, और नित्य इसलिये है कि अन्य दूसरे पदार्थोंकी उत्पत्तिके पहले उनके प्रागभावका ज्ञान करानेवाले प्रागभाव विद्यमान रहते हैं । अतः उत्पन्न एक कार्यरूपविशेषणकी अपेक्षामें

१ मु स 'बाधकमपि तथा सत्त्वैकत्वे', द 'बाधकमपि सत्त्वैकत्वे' । मूल संशोधितः गोटो निदि-
जः । २ मु स 'स्यात्' नास्ति ।

नाशिनो नानाऽनुत्पन्नकार्योपेक्षया विशेषणभेदेऽपि भेदात्मगभवादेकत्वाविरोधान् । न ह्युत्पत्तेः पूर्वं घटस्य प्रागभावः पटस्य प्रागभाव इत्यादिविशेषणभेदेऽप्यभावो भिद्यते घटस्य सत्ता पटस्य सत्तेत्यादिविशेषणभेदेऽपि सत्तायन् ।

§ १७०. ननु प्रागभावस्य नित्यत्वे कार्योत्पत्तिर्न स्यात्, तस्य तत्प्रतिबन्धकत्वात् । तदप्रतिबन्धकत्वे प्रागपि कार्योत्पत्तेः^१ कार्यस्यानादित्वप्रसङ्ग इति चेत्, तर्हि सत्ताया नित्यत्वे कार्यस्य प्रध्वंसो न स्यात्, तस्यास्तत्प्रतिबन्धकत्वात् । तदप्रतिबन्धकत्वे प्रध्वम्प्रागपि प्रध्वं-
मप्रसङ्गात् कार्यस्य स्थितिरेव न स्यात् । कार्यसत्ता हि प्रध्वम्प्राक् प्रध्वमस्य प्रतिवातिकेति कार्यस्य स्थितिः सिद्ध्येत्, नान्यथा ।

§ १७१. यदि पुनर्बलवत्प्रध्वंसकारणमस्तिपाने कार्यस्य सत्ता न प्रध्वंसं प्रतिबध्नाति, ततः पूर्वं तु बलवद्विनाशकारणाभावात् प्रध्वंसं^२ प्रतिबध्नात्येव ततो न प्रागपि प्रध्वंसप्रसङ्ग

प्रागभावमे विनाशका व्यवहार होनेपर भी अनेक अनुत्पन्न कार्योकी अपेक्षा अविनाशी प्रागभावमे विशेषणभेद होनेपर भी भेद नहीं हो सकता है और इसलिये उसके एक-पनका कोई विरोध नहीं है । स्पष्ट है कि उत्पत्तिके पूर्व घटका प्रागभाव, पटका प्रागभाव इत्यादि विशेषणभेद होनेपर भी अभाव (प्रागभाव) मे कोई भेद नहीं होता । जैसे घटकी सत्ता, पटकी सत्ता इत्यादि विशेषणभेद होनेपर भी सत्तामे भेद नहीं होता । तात्पर्य यह कि सत्ताकी तरह प्रागभाव भी नित्य और एक कहा जा सकता है । हम कह सकते हैं कि प्रागभावके विशेषणभूत घटपटादि पदार्थोंके नाश होनेपर भी प्राग-
भावका न तो नाश होता है और न उसमे अनेकता ही आती है । उक्त विशेष-
णोंमे ही विनाश और अनेकतादि होने है । अतः प्रागभाव एक है ।

§ १७२. वैशेषिक—यदि प्रागभाव नित्य हो ना कार्योकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि वह उसका प्रतिबन्धक (रोकनवाला) है । और यदि उसे कार्योत्पत्तिका प्रति-
बन्धक न माना जाय तो कार्योत्पत्तिके पूर्व भी कार्य अनादि हो जायगा ?

जन—यह दोष तो सत्ताको नित्य माननेमे भी लागू हो सकता है । हम कह सकते हैं कि सत्ता भी यदि नित्य हो तो कार्यका नाश नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह उसकी प्रतिबन्धक है । और अगर वह प्रतिबन्धक न हो तो कार्यनाशके पहले भी नाशका प्रसङ्ग आवेगा और उस दशामे कार्योकी स्थिति (अवस्थान) ही नहीं बन सकती है । स्पष्ट है कि कार्योकी सत्ता नाशके पहले नाशकी प्रतिबन्धक है और इस तरह कार्योकी स्थिति सिद्ध हो सकती है, अन्यथा नहीं ।

§ १७३. वैशेषिक—बात यह है कि नाशके बलवान् कारण मिलनेपर कार्योकी सत्ता नाशको नहीं रोकती है । लेकिन नाशके पहले तो नाशके बलवान् कारण न मिलनेसे वह नाशको रोकती ही है । अतः कार्यनाशके पहले भी कार्यनाशका प्रसङ्ग नहीं आसकता है ?

१ 'कार्योत्पत्तेः' इति द् प्रती नास्ति । २ द् प्रती 'प्रध्वंसं' नास्ति ।

इति मतम्, तदा बलवदुत्पादकारणोपधानात्कार्यस्योत्पादं प्रागभाव मन्नापि न ^१निरुणद्धि ^२कार्योत्पादान्पूर्वं तु तदुत्पादकारणाभावात् ^३निरुणद्धि ततो न प्रागपि कार्योत्पत्तिर्येन कार्यस्यानादित्वप्रसङ्ग इति प्रागभावस्य सर्वदा सद्भावो मन्यताम्, सत्तावत् । तथा चैक एव सर्वत्र प्रागभावो व्यवतिष्ठते । प्रध्वसाभावश्च न प्रागभावादर्थान्तरभूत स्यात्, कार्यविनाशविशिष्टस्य तस्यैव प्रध्वंसाभाव इत्यभिधानात् । तस्यैवेतरेतरव्यावृत्तिविशिष्टस्येतरेतराभावाभिधानवत् ^४ ।

§ १७२. ननु च कार्यस्य विनाश एव प्रध्वसाभावो न पुनस्ततोऽन्यो येन विनाशविशिष्टः प्रध्वसाभाव इत्यभिधीयते । नापीतरेतरव्यावृत्तिरितरेतराभावादन्या येन तथा विशिष्टस्येतरेतराभावाभिधानमिति चेत्, तर्हीदानी कार्यस्योत्पाद एव प्रागभावाभावः, ततोऽर्थान्तरस्य तस्याः सम्भवात्कथं तेन कार्यस्य प्रतिबन्ध मिदध्येत् ? कार्योत्पादात्प्रागभावाभावस्यार्थान्तरत्वे प्रागेव कार्योत्पाद स्यात्, शस्वदभावाभावे शस्वत्सद्भाववत् । न ह्यन्यदैवाभावस्याभावोऽन्यदैव भावस्य सद्भाव इत्यभावाभावभावः सद्भावयोः कालभेदो युज्यते, सर्वत्राभावाभावस्यैव भावसद्भाव-

जैन—इस तरह तो हम भी कह सकते हैं कि उत्पत्तिके बलवान् कारण मिल जानेसे प्रागभाव भी कार्यकी उत्पत्तिको नहीं रोकता । हाँ, कार्योत्पत्तिके पूर्व तो उसकी उत्पत्तिके कारण न होनेसे वह उसको रोकता है, अतः कार्योत्पत्तिके पहले भी कार्योत्पत्तिका प्रसङ्ग नहीं आसकता है, जिससे कि कार्यमें अनादिपना प्राप्त होता । और इसलिये प्रागभावका सत्ताकी तरह सर्वदा सद्भाव मानिये । अतः मिद्ध है कि प्रागभाव सब जगह एक ही है । तथा प्रध्वसाभाव प्रागभावसे भिन्न नहीं है, क्योंकि कार्यविनाशमें विशिष्ट प्रागभावका ही नाम प्रध्वसाभाव है । इसी तरह इतरेतरव्यावृत्तिविशिष्ट प्रागभावका ही नाम इतरेतराभाव है ।

§ १७२. वैशेषिक—कार्यका विनाश ही प्रध्वंसाभाव है उसमें अन्य कोई प्रध्वसाभाव नहीं है, जिसमें विनाशविशिष्ट प्रागभावको प्रध्वसाभाव कहा जाय । और न इतरेतरव्यावृत्ति भी इतरेतराभावसे भिन्न है, जिसमें इतरेतरव्यावृत्तिमें विशिष्ट प्रागभावको इतरेतराभाव कहा जाय । तात्पर्य यह कि प्रध्वसाभाव और इतरेतराभाव प्रागभावसे भिन्न हैं और सर्वथा स्वतन्त्र हैं—वे उसके विशेषण नहीं हैं ?

जैन—इस प्रकार तो यह कहना भी अयुक्त न होगा कि जो इस समय कार्यकी उत्पत्ति है वही प्रागभावाभाव है, उसमें भिन्न प्रागभावाभाव नहीं है और तब प्रागभावसे कार्यका प्रतिबन्ध कैसे मिद्ध हो सकता है ? यदि कार्योत्पत्तिमें प्रागभावाभाव भिन्न हो तो कार्योत्पत्तिमें पहले भी कार्यकी उत्पत्ति हो जानी चाहिये, जैसे नित्य अभावाभावके होनेपर नित्य सद्भाव होता है । अन्य समयमें ही अभावाभाव है और अन्य समयमें ही भावसद्भाव है, इस तरह अभावाभाव और भावसद्भावसे कालभेद मानना युक्त नहीं प्रतीत होता । सब जगह अभावाभावको ही भावसद्भावरूप स्वी-

1, 3 मु प स 'निरुणद्धि' । 2 मु स 'कार्योत्पादान्पूर्वं' । 1 द 'भागभिधानाभाववत्' । 5 मु प 'र्थान्तरस्यासम्भवा' । स 'र्थान्तरस्य सद्भावो' । 6 मु 'भाव' इति नास्ति ।

प्रमिद्धे. भावाभावस्याभावप्रमिद्धिषत् । तथा च कार्यसद्भाव एव तदभावाभावः, कार्याभाव एव च तद्भावास्याभाव इत्यभावविनाशबद्भावविनाशप्रमिद्धं न भावाभावो परस्परमतिशयाते^१ यस्तत्तयोरन्यतरस्यैवैकत्व-नित्यत्वे नानात्वानित्यत्वे वा व्यवतिष्ठेते ।

§ १७३. तदनेनामत्त्वस्य नानात्वमनित्यत्व च प्रतिजानता सत्त्वस्यापि तत्प्रतिज्ञानव्यमिति कथञ्चित्त्वमत्ता एका, सन्निति प्रत्ययाविशेषात् । कथञ्चिदनेका प्राक्सदित्यादिमत्त्वप्रत्ययभेदात् । कथञ्चिन्नित्या, संवेद्य सत्तेति प्रत्यभिज्ञानात् । कथञ्चिदनित्या, कालभेदान्, पूर्वमत्ता पश्चात्सत्तेति मत्त्वप्रत्ययभेदान् सकलबाधकाभावादनुमन्तव्या, तत्प्रतिपक्षभूताऽमत्तावत् । ततः 'समवायिविशेषण-विशिष्टेहेदप्रत्ययहेतुत्वान्ममवायः समवायिविशेषप्रतिनियमहेतुर्द्रव्यादिविशेषणविशिष्टमत्त्वप्रत्यय-हेतुत्वादद्रव्यादिविशेषप्रतिनियमहेतुमत्तावत्' इति विषम उपन्यास, मत्ताया नानात्वसाधनान् । तद्वन्ममवायस्य नानात्वमिद्धे ।

[समवायस्यापि मत्तावदेकत्वानेकत्वं नित्यत्वानित्यत्व च प्रदर्शयति]

§ १७४ सोऽपि हि कथञ्चिदेक एव इहेदप्रत्ययाविशेषात् । कथञ्चिदनेक एव नानासम-कार किया गया है और मिद्ध किया गया है, जैसे भावाभावको अभाव मिद्ध किया है । अत एव कार्यका सद्भाव ही कार्याभावाभाव है और कार्यका अभाव ही कार्य-सद्भावाभाव है, इस तरह अभावनाशकी तरह भावका भी नाश मिद्ध होता है और इसलिये भाव (सत्ता) और अभाव (असत्ता) में परस्परमें कुछ भी विशेषता नहीं है, जिसमें उनमेंसे भाव (सत्ता) को ही एक और नित्य और अभाव (असत्ता) को नाना तथा अनित्य व्यस्थित किया जाय ।

§ १७३. अतः यदि असत्ताको अनेक और अनित्य मानते हैं तो सत्ताको भी अनेक और अनित्य मानना चाहिये । और इसलिये हम मिद्ध करेंगे कि सत्ता कथंचित् एक है, क्योंकि 'सत्' इस प्रकारका सामान्यप्रत्यय होता है । तथा वह कथंचित् अनेक है, क्योंकि 'प्राक् सत्' इत्यादि विशेषप्रत्यय होते हैं । कथंचित् वह नित्य है, क्योंकि 'वही यह सत्ता है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है । कथंचित् वह अनित्य है, क्योंकि कालभेद उपलब्ध होता है । पूर्वकालिकी सत्ता, पश्चात्कालिकी सत्ता, इस प्रकार कालको लेकर विशेष मत्त्वप्रत्यय होते हैं और ये प्रत्यय बाधारहित हैं । इसलिये सत्ता कथंचित् अनित्य भी है, जैसे असत्ता ।

अत पहले जो यह कहा था कि 'समवाय समवायिविशेषके प्रतिनियमका कारण है, क्योंकि वह समवायिविशेषणसे विशिष्ट 'इहेद' (इसमें यह) इस ज्ञानका जनक है, जैसे द्रव्यादिविशेषणसे विशिष्ट सत्ताज्ञानसे कारण होनेसे द्रव्यादिविशेषका प्रतिनियम करानेवाली सत्ता ।' सो यहाँ सत्ताका दृष्टान्त विषम है अर्थात् वादी और प्रतिवादी दोनोंको मान्य न होनेसे प्रकृतमें उपयोगी नहीं है, क्योंकि सत्ता उपर्युक्त प्रकारसे नाना मिद्ध होती है—एक नहीं और इसलिये सत्ताकी तरह समवाय नाना प्रमिद्ध होता है ।

§ १७४. हम प्रतिपादन करेंगे कि समवाय भी कथंचित् एक ही है, क्योंकि 'इसमें

वायिविशिष्टेहेदप्रत्ययभेदात् । कथञ्चिन् नित्य एव, प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् । कथञ्चिदनित्य एव, कालभेदेन प्रतीयमानत्वात् । न चैकत्राधिकरणे परस्परमेकत्वानेकत्वे नित्यत्वानित्यत्वे वा विरुद्धे, सकलबाधकरहितत्वे सत्युपलभ्यमानत्वात्, कथञ्चित्पचासत्त्वत् ।

[सत्त्वासत्त्वयोरेकत्र वस्तुनि युगपद्विरोधमाशङ्क्य तत्परिहारप्रदर्शनम्]

§ १७५. यदप्यभ्यधायि—सत्त्वासत्त्वे नैकत्र वस्तुनि सकृत्सम्भवत्, तयोर्विधिप्रतिषेधरूपत्वात् । ययोर्विधिप्रतिषेधरूपत्वं ते नैकत्र वस्तुनि सकृत्सम्भवत्, यथा शीतत्वाशीतत्वे । विधिप्रतिषेधरूपे च सत्त्वासत्त्वे । तस्माद्वैकत्र वस्तुनि सकृत्सम्भवत् इति, तदप्यनुपपन्नम्, वस्तुन्येकत्राभिधेयत्वानभिधेयत्वाभ्यां सकृत्सम्भवदभ्यां व्यभिचारात् । कस्यचित्स्वाभिधायकाभिधानापेक्षयाऽभिधेयत्वमन्याभिधायकाभिधानापेक्षया चानभिधेयत्व सकृदुपलभ्यमानमबाधितमेकत्राभिधेयत्वानभिधेयत्वयोः सकृत्सम्भव साधयतीत्यभ्यनुजाने स्वरूपाद्यपेक्षया सत्त्वं पररूपाद्यपेक्षया चासत्त्वं निर्वाधमनुभूयमानमेकत्र वस्तुनि सत्त्वासत्त्वयोः सकृत्सम्भव किं न साधयेत् ? विधिप्रतिषेधरूपत्वाविशेषात्कथञ्चिदुपलभ्यमानयोर्विरोधानवकाशात् । येनैव स्वरूपेण सत्त्वं तेनैवासत्त्वमिति सर्वथाऽपितयोरेव सत्त्वासत्त्वयोर्द्वयपदेकत्र विरोधमिन्दे ।

यह इस प्रकारका समान प्रत्यय होता है । कथञ्चित् वह अनेक ही है, क्योंकि नाना समवायिविशेषणोंसे विशिष्ट 'इहेद' प्रत्ययावशेष होते हैं । कथञ्चित् वह नित्य ही है, क्योंकि 'वही यह है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है । कथञ्चित् अनित्य ही है, क्योंकि विभिन्न कालोंमें वह प्रतीत होता है । और यह नहीं कि एक जगह एकपना और अनेकपना तथा नित्यपना और अनित्यपना परस्पर विरोधी हो, क्योंकि बिना किसी बाधकके वे एक जगह उपलब्ध होते हैं, जेमें कथञ्चित् अस्तित्व और कथञ्चित् नास्तित्व ।

§ १७६. वेशोपक—एक वस्तुमें एक-साथ अस्तित्व और नास्तित्व सम्भव नहीं है, क्योंकि वे विधि और प्रतिषेधरूप हैं । जा विधि और प्रतिषेधरूप होते हैं वे एक जगह वस्तुमें एक-साथ नहीं रह सकते हैं, जेमें शीतता और उष्णता । और विधि-प्रतिषेधरूप अस्तित्व और नास्तित्व है । इस कारण वे एक जगह वस्तुमें एक-साथ नहीं रह सकते हैं ?

जैन—आपका यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि एक जगह एक-साथ रहनेवाले अभिधेयपने और अनभिधेयपनेके साथ आपका हेतु व्यभिचारी है । किसी एक वस्तुके अपने अभिधायक शब्दकी अपेक्षा अभिधेयपना और अन्य वस्तुके अभिधायक शब्दकी अपेक्षा अनभिधेयपना दोनों एक-साथ स्पष्टतया पाये जाते हैं और इसलिये वह एक जगह अभिधेयपने और अनभिधेयपनेकी एक-साथ सम्भवताको साधता है, इस तरह जब यह स्वीकार किया जाता है तो स्वरूपादिककी अपेक्षामें अस्तित्व और पररूपादिककी अपेक्षामें नास्तित्व, जो कि निर्वाधरूपमें अनुभवमें आरहे हैं, एक जगह वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्वकी एक-साथ सम्भवताको क्यों नहीं साधेंगे ? क्योंकि विधि-प्रतिषेधरूपपना समान है और इसलिये जिनकी एक जगह एक-साथ कथञ्चित् उपलब्ध होती है उनमें विरोध नहीं आता है । हाँ, यदि जिसरूपमें अस्तित्व माना जाता है उसीरूपमें नास्तित्व कहा जाता तो उन सर्वथा एकान्तरूप अस्ति-

§ १७६. कथञ्चित्स्मत्त्वासत्त्वयोरैकत्र वस्तुनि सकृत्प्रसिद्धौ च तद्वदेकत्वात्कस्वयोनित्य-
त्वनित्यत्वयोरैक सकृदेकत्र निर्णयाच्च किञ्चिद्विप्रतिषिद्धम् । समवायस्यापि तथाप्रतीतेरबाधित-
त्वात् । सर्वथैकत्वे महेश्वर एव जानम्य समवायादवृत्तिर्न पुनराकाशादिर्निति प्रतिनियमस्य
नियामकमपश्यतो निश्चयासम्भवात् । न चाकाशादीनामचेतनता नियामिका, चेतनात्मगुणस्य
जानस्य चेतनात्मन्येव महेश्वरे समवायोपपत्तेरचेतनद्रव्ये^१ गगनादौ तदयोगान्, जानम्य
तदगुणत्वाभावादिति वस्तु युक्तम्, शम्भोरपि स्वतोऽचेतनत्वप्रतिजानाग्यादिभ्यस्तस्य वि-
शेषामिद्वे^२ ।

§ १७७. स्यादाकृतम्—नेश्वर स्वतश्चेतनोऽचेतनो वा चेतना 'समवायान् चेतयिता
ग्यादयस्तु न चेतनासमवायाच्चेतयितार कदाचित् । अतोऽस्ति तेष्वस्तस्य विशेष इति, तदग्य-
यत्, स्वतो महेश्वरस्य स्वरूपानवधारणास्तिस्वरूपतापत्ते^३ । स्वय तस्यात्मरूपत्वाच्च स्वरूप-

त्व-नान्मित्वधर्मके ही एक-साथ एक-जगह रहनेमें विरोध होता है—कथंचिन्ममें नहीं ।

§ १७८. इस प्रकार कथंचित् अस्तित्व और कथंचित् नास्तित्वकी एक जगह
वस्तुमें जब एक-साथ प्रसिद्ध हो जाती है तो वैसे ही एकपना और अनेकपनाकी तथा
नित्यपना और अनित्यपनाकी भी एक जगह वस्तुमें एक-साथ सिद्ध हो जाती है । अतः
उसमें कुछ भी विरोध नहीं है ।

समवाय भी एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदिरूप प्रतीत होता है और उस प्रती-
तिमें कोई बाधा नहीं है । यथार्थमें यदि समवाय एक हो तो 'महेश्वरमें ही ज्ञानका
समवायमें वृत्ति है, आकाशादिकमें नहीं' इस व्यवस्थाका कोई नियामक न
द्रव्यमें ज्ञानका महेश्वरमें निश्चय नहीं हो सकता है । और यह कहना युक्त नहीं कि
'आकाशादिक तो अचेतन है और ज्ञान चेतन-आत्माका गुण है, इसलिए वह
चेतनात्मक महेश्वरमें ही समवायमें रहता है, अचेतनद्रव्य आकाशादिकमें नहीं ।
कारण, ज्ञान उनका गुण नहीं है—महेश्वरका है । अतः आकाशादिनिष्ठ अचेतनता
उक्त व्यवस्थाकी नियामक है ।' क्योंकि वैशेषिकोंने महेश्वरको भी स्वतः अचेतन
स्वीकार किया है और इसलिये आकाशादिकमें महेश्वरके भेद मिद्ध नहीं होता ।
नात्पर्य यह उक्त व्यवस्थाकी नियामक आकाशादिककी अचेतनता नहीं हो सकती है,
क्योंकि वह अचेतनता महेश्वरके भी है—उसे भी वैशेषिकोंने स्वतः अचेतन
स्वीकार किया है—चेतनासमवायमें ही उसे चेतन माना है ।

§ १७९. वैशेषिक—हमारी मान्यता यह है कि महेश्वर स्वतः न चेतन है और न
अचेतन । किन्तु चेतनासमवायमें चेतन है, लेकिन आकाशादिक तो कभी भी चेतना-
समवायमें चेतन नहीं है । अतः आकाशादिकमें महेश्वरके भेद है ही ?

जैन—यह मान्यता भी आपकी सम्यक् नहीं है, क्योंकि महेश्वरका स्वतः कोई
स्वरूप निश्चित अधवा निर्धारित न होनेसे उसके स्वरूपहीनताकी प्राप्ति होती है ।

वैशेषिक—महेश्वर स्वतः आत्मारूप है, अतः उसके स्वरूपहानि प्राप्त नहीं होती ?

१ मु 'द्रव्यगगना' इति पाठः । २ द 'आकाशा' इति पाठः । ३ मु 'तन' । ४ द 'निरात्मतापत्ते' ।

हानिरिति चेत्, न, आत्मनाऽप्यात्मव्ययोगादात्मत्वेन व्यवहारोपगमान् स्वतोऽनात्मत्वादात्मस्वरूपाऽप्यसिद्धेः^१ ।

§ १७८. यदि पुन स्वयं नाऽऽत्मा महेशो नाऽप्यनात्मा केवलमात्मव्ययोगादात्मैति मतम् तदा स्वयं किमनो स्यात् ? द्रव्यमिति चेत् न, द्रव्यत्वयोगाद्द्रव्यव्यवहारवचनात्^२, स्वतो^३ द्रव्यस्वरूपेणापि महेश्वरस्याव्यवस्थिते ।

§ १७९. यदि तु न स्वतोऽसौ द्रव्यं नाऽप्यद्रव्यं द्रव्यत्वयोगाद्द्रव्यमिति प्रातिपाद्यते, 'तदा स्वयं द्रव्यस्वरूपस्याप्यभावात्किस्वरूप' शम्भुर्भवदिति वक्तव्यम्^४ ? सन्नेव स्वयमसाविति चेत्, न, 'सत्त्वदागात्मज्ञिति व्यवहारमाधनान् स्वतः सद्रूपस्यासिद्धेः । अथ न स्वतः सद्र चासन् सत्त्वमसमाधानं सन्नित्यभिप्रायते, तदा व्याघातो दुस्तरः स्यात्', सत्त्वामसवयोरन्यान्यव्यवच्छेदरूपयोरुक्तस्य प्रतिषेधेऽन्यतरस्य विधानप्रसङ्गादुभयप्रतिषेधस्यासम्भवात् । कथमेव

जन—नहीं, आपके यहा आत्माको भी आत्मत्वके सम्बन्धमे आत्मा स्वीकार किया है, स्वतः आत्मा नहीं है । अतएव महेश्वरका आत्मारूप भी सिद्ध नहीं होता ।

§ १८०. प्रेषापर—जान यह है कि महेश्वर स्वयं न आत्मा हैं और न अनात्मा । केवल आत्मत्वके सम्बन्धमे आत्मा है ?

जन—तो आप बतलाये कि वह स्वयं क्या है ? अर्थात् स्वतः उसका क्या स्वरूप है ?

प्रेषापर—स्वयं वह द्रव्य है, अर्थात् स्वतः उसका द्रव्य स्वरूप है ?

जन—नहीं, आपके शास्त्रोंमे द्रव्यत्वके योगसे 'द्रव्य' व्यवहार बतलाया गया है । अतः महेश्वरका स्वतः द्रव्यस्वरूप भी व्यवस्थित नहीं होता ।

§ १८१. प्रेषापर—हमारा कहना यह है कि महेश्वर स्वतः न द्रव्य है और न अद्रव्य है, किन्तु द्रव्यत्वके योगसे द्रव्य है ?

जन—जब महेश्वर स्वयं द्रव्यस्वरूप भी नहीं है तो आपसे यह स्पष्टतया बतलाना चाहिये कि महेश्वरका स्वतः क्या स्वरूप है ?

प्रेषापर—वह स्वयं सन् ही है अर्थात् उसका स्वतः सन् स्वरूप है ?

जन—नहीं, सत्ताके सम्बन्धमे आपके यहा 'सन्' व्यवहार सिद्ध किया गया है । इसलिए महेश्वर स्वतः सन्स्वरूप भी सिद्ध नहीं होता ।

प्रेषापर—हमारा वक्तव्य यह है कि महेश्वर स्वतः न सन् है और न असन् है किन्तु सत्ताके समवायमे सन् है ?

जन—इसप्रकारका कथन करनेसे तो वह महान् विरोध आता है, जिसका दारण करना आपके लिये कठिन होजायगा क्योंकि सत्ता और असत्ता परस्पर व्यवच्छेदरूप है और इसलिए उनमेसे किसी एकका निषेध करनेपर दूसरेका विधान अवश्य मानना पड़ेगा, दोनोंका प्रतिषेध असम्भव है । इसलिए यह कदापि नहीं कहा जासकता कि

१ द '॥६६॥' इत्यधिकः पाठः । २ द '॥६७॥' इति पाठः । ३ सु प स प्रातनु 'सता' पाठः । ४ सु 'तदा न स्वयं द्रव्यं स्वरूपः' । ५ द '॥६८॥' इत्यधिकः पाठः । ६ द '॥६९॥' इत्याधिकः पाठः ।

सर्वथासत्त्वासत्त्वयोः स्याद्वादिभिः प्रतिषेधे तेषां व्याघातो न भवेदिति चेत्, न, ते कथञ्चित्त्वत्त्वासत्त्वयोर्विधानात् । सर्वथासत्त्वागत्वे हि कथञ्चित्त्वत्त्वासत्त्वव्यवच्छेदेनाभ्युपगम्यते । सर्वथासत्त्वस्य कथञ्चित्त्वत्त्वस्य व्यवच्छेदनं व्यवस्थानात् । असत्त्वस्य च कथञ्चित्त्वत्त्वव्यवच्छेदेनाभ्युपगम्यते । सर्वथासत्त्वस्य प्रतिषेधे कथञ्चित्त्वत्त्वस्य विधानात् । सर्वथा चासत्त्वस्य निषेधे कथञ्चित्त्वत्त्वस्य विधिः, इति कथं सर्वथासत्त्वासत्त्वप्रतिषेधे स्याद्वादिना व्याघातादुत्तरं स्यात् ? सर्वथेकान्तवात्तिसमेव तस्य दुरुत्तरत्वात् ।

§ १८०. एतेन द्रव्यत्वादव्यवस्थितत्वात्मानात्मत्वयोश्चेतनत्वाचेतनत्वयाश्च परस्परव्यवच्छेदरूपयोगुणपदप्रतिषेधे व्याघातो दुरुत्तरं प्रतिपादितं, तदेकतरप्रतिषेधेऽन्यतरस्य विधेरव्यवस्थादातुभयप्रतिषेधस्यासम्भवात् कथञ्चित्त्वत्त्वासत्त्वयोर्वैशेषिकैरभ्युपगमात् ।

महेश्वर स्वतः न गन्तुं है और न अगन्तुं है, क्योंकि सत्त्वा प्रतिषेध करनेपर अगन्तु का विधान अवश्य होगा और अगन्तु का प्रतिषेध करनेपर सत्त्वा विधान होगा—दोनों का प्रतिषेध कदापि सम्भव नहीं है ।

वशेष—यदि ऐसा है तो फिर आप (चैतन्य-स्यादिवदी) लोग जब सर्वथा सत्ता और अगन्तु का प्रतिषेध करते हैं तब आपके यहाँ क्यों विरोध नहीं आवेगा ?

चैतन्य—नहीं हम लोग कथञ्चित् सत्ता और कथञ्चित् अगन्तु का विधान करते हैं । पण्डित है कि सर्वथा सत्ता और सर्वथा अगन्तु कथञ्चित् सत्ता और कथञ्चित् अगन्तु के व्यवच्छेदरूपमें स्वीकार की जाती है । सर्वथा सत्ता कथञ्चित् सत्ता के व्यवच्छेदरूपमें और सर्वथा अगन्तु कथञ्चित् अगन्तु के व्यवच्छेदरूपमें व्यवस्थापित होती है । इसलिये सत्ता सत्ता का प्रतिषेध करनेपर कथञ्चित् सत्ता का विधान होता है और सर्वथा अगन्तु का प्रतिषेध करनेपर कथञ्चित् अगन्तु का विधि होती है । इस तरह सर्वथा सत्ता और सर्वथा अगन्तु का प्रतिषेध करनेपर हमलोगों (स्याद्वादियों—कथञ्चित् की मान्यता को स्वीकार करनेवालों) के अपरिहार्य अथवा दुष्परिहार्य विरोध कैसे आसक्त है ? प्रार्थान् नहीं आसक्त है, वह सर्वथा एकान्तवादियों के ही दुष्परिहार्य है—उनके यहाँ ही उसका परिहार सर्वथा असम्भव है । हम अनेकान्तवादियों के तो उक्त प्रकारसे उसका परिहार हो जाता है । अतः सर्वथा सत्ता और अगन्तु के प्रतिषेध करनेमें हमारे यहाँ विरोध नहीं आता ।

§ १८०. इस कथनसे द्रव्यपने और अद्रव्यपने, आत्मपने और अनात्मपने तथा चेतनपने और अचेतनपने का, जो परस्पर व्यवच्छेदरूप है, प्रतिषेध करनेमें प्रायः दुष्परिहार्य विरोध का प्रतिपादन जानना चाहिये, क्योंकि उनमेंसे एक का प्रतिषेध करनेपर दूसरे का विधान अवश्य होगा, दोनों का प्रतिषेध असम्भव है और वैशेषिकों ने कथञ्चित् सत्ता और कथञ्चित् अगन्तु एवं कथञ्चित् द्रव्यत्व और कथञ्चित् अद्रव्यत्व आदि स्वीकार नहीं किया है ।

[स्वरूपेणासतः सतो वा महेश्वरस्य सत्त्वसमवायस्वीकारे दोषप्रदर्शनम्]

§ १८१. किञ्च, स्वरूपेणासति महेश्वरे सत्त्वसमवाये प्रतिज्ञायमाने स्वात्मज्जे सत्त्व-समवायः परमार्थतः किञ्च भवेत् ? स्वरूपेणासत्त्वाविशेषात् । स्वात्मजस्याभावाच्च तत्र सत्त्व-समवायः 'पारमार्थिके सद्गते द्रव्यगुणकर्मलक्षणे सत्त्वसमवायसिद्धेर्महेश्वर एवात्मद्रव्यविशेषे सत्त्वसमवाय इति च स्वमनोरथमात्रम्, स्वरूपेणासतः कस्यचित्सद्गतासिद्धेः । स्वरूपेण सति महेश्वरे सत्त्वसमवायोपगमे सामान्यादावपि सत्त्वसमवायप्रसङ्गः स्वरूपेण सत्त्वाविशेषात् । यथैव हि महेश्वरस्य स्वरूपतः सत्त्वं वृद्धवैशेषिकैरिष्यते तथा पृथिव्यादिद्रव्याणां रूपादिगुणानामुत्त्पेणादिकर्मणां सामान्यविशेषसमवायानां च प्रागभावादीनामपीष्यत एव तथापि क्वचिदेव सत्त्वसमवायसिद्धौ नियमहेतुर्वद्भ्यः । सत्त्वमिति ज्ञानमबाधितं नियमहेतुरिति चेत्, न; तस्य

§ १८२. दूसरे, आप स्वरूपतः असत् महेश्वरमे सत्ताका समवाय मानते हैं अथवा स्वरूपतः सत्त्वे ? यदि स्वरूपतः असत् महेश्वरमे सत्ताका समवाय माने तो आकाशकमलमे सत्ताका समवाय वास्तविक क्यों नहीं होजाय, क्योंकि स्वरूपसे असत् वह भी है और इसलिये स्वरूपसे असत्की अपेक्षा दोनों समान हैं—कोई विशेषता नहीं है ।

वैशेषिक—आकाशकमलका तो अभाव है, इसलिये उसमें सत्ताका समवाय नहीं होसकता । लेकिन पारमार्थिक द्रव्य, गुण और कर्मरूप सद्गममे सत्ताका समवाय हो-सकता है और इस लिये आत्मद्रव्यविशेषरूप महेश्वरमे ही सत्ताका समवाय सिद्ध है ?

जैन—यह आपका मनोरथमात्र है—आपके अपने मनकी केवल कल्पना है, क्योंकि स्वरूपतः असत् कोई सद्गम सिद्ध नहीं होसकता । तात्पर्य यह कि जब महेश्वरको स्वरूपतः असत् मान लिया तब वह सद्गम सिद्ध नहीं होसकता और जब वह सद्गम नहीं है—सर्वथा असत् है तो उसमें और आकाशकमलमे कोई भेद नहीं है । अतः स्वरूपसे असत् महेश्वरमे सत्ताका समवाय माननेपर आकाशकमलमे भी वह प्रसक्त होता है ।

वैशेषिक—हम स्वरूपतः असत् महेश्वरमे सत्ताका समवाय स्वीकार नहीं करते किन्तु स्वरूपसे सत् महेश्वरमे सत्ताका समवाय मानते हैं, अतः उक्त दोष नहीं है ?

जैन—इस तरह तो सामान्यादिकमे भी सत्ताके समवायका प्रसङ्ग आयेगा, क्योंकि स्वरूपसे सत् वे भी हैं । प्रगट है कि जिस प्रकार वृद्ध वैशेषिक महेश्वरको स्वरूपतः सत् स्वीकार करते हैं उसी प्रकार वे पृथिवी आदि द्रव्योंको, रूपादिक गुणोंको और उत्त्पेणादि कर्मोंको तथा सामान्य, विशेष, समवायको एवं प्रागभावादिकोंको भी स्वरूपसे सत् स्वीकार करते हैं । फिर भी किन्हींमे ही सत्ताका समवाय सिद्ध किया जाय तो उसमें नियामक हेतु बतलाना चाहिये ।

वैशेषिक—'सत् सत्' इस प्रकारका निर्बाध ज्ञान नियामक हेतु है, इसलिये उप-र्युक्त दोष नहीं है ?

सामान्यादिष्वपि भादात् । यथैव हि द्रव्यं सत्, गुणः सत्, कर्म सदिति ज्ञानमबाधितमुत्पद्यते तथा सामान्यमस्ति, विशेषोऽस्ति समवायोऽस्ति, प्रागभावादयः सन्तीति ज्ञानमप्यबाधितमेव । सामान्यादिप्रागभावादितत्त्वास्तित्वमन्यथा तद्वादिभिः कथमभ्युपगम्येत ? तत्रास्तित्वधर्मसंज्ञावादस्तीति ज्ञानं न पुनः सत्तासम्बन्धात्, अनवस्थाप्रसङ्गात् । सामान्ये हि सामान्यान्तरपरिकल्पनायामनवस्था स्यात्परापरसामान्यकल्पनात् । विशेषेषु च सामान्योपगमे सामान्यज्ञानाद्विशेषानुपलम्भादुभयतद्विशेषस्मरणाच्च कस्यचिदवश्यम्भाविनि संशये तद्व्यवच्छेदार्थं विशेषान्तरकल्पनानुषङ्गः । पुनस्तत्रापि सामान्यकल्पनेऽवश्यम्भावी संशयः सति तस्मिन्तद्व्यवच्छेदाय तद्विशेषान्तरकल्पनायामनवस्थाप्रसङ्गात्परापरविशेषसामान्यकल्पनस्यानिवृत्तेः । सुदूरमपि गत्वा विशेषेषु सामान्यानभ्युपगमे सिद्धाः सामान्यरहिता विशेषाः । समवाये च सामान्यस्यासम्भवः प्रसिद्ध एव, तस्यैकत्वात् । सम्भवे चानवस्थानुषङ्गात्, समवाये सामान्यस्य समवायान्तरकल्पनादिति न सामान्यादिषु सदिति ज्ञानं सत्तानिबन्धनं बाध्यमानत्वात् । तथा प्रागभावादिष्वपि सत्तासमवाये

जैन—नहीं, 'सत् सत्' इस प्रकारका निर्बाध ज्ञान तो सामान्यादिकोंमें भी होता है । स्पष्ट है कि जिसप्रकार 'द्रव्य सत्', 'गुण सत्' 'कर्म सत्' इस प्रकारका अबाधित ज्ञान उत्पन्न होता है उसी प्रकार 'सामान्य है, विशेष है, समवाय है, प्रागभावादिक है' इस प्रकारका ज्ञान भी अबाधित ही उत्पन्न होता है । अन्यथा, आप लोग सामान्यादिक तथा प्रागभावादिक तत्त्वोंके अस्तित्वको कैसे स्वीकार कर सकेंगे ?

वैशेषिक—सामान्यादिक तथा प्रागभावादिकमे अस्तित्वधर्मके सद्भावसे 'सत्' का ज्ञान होता है, न कि सत्ताके समवायसे । क्योंकि उनमे सत्ताका समवाय माननेपर अनवस्था आती है । प्रसिद्ध है कि सामान्यमें अन्य दूसरे सामान्यकी कल्पना करनेपर अनवस्था नामक दोष प्राप्त होता है, क्योंकि दूसरे-तीसरे आदि सामान्योंकी कल्पना करनी पड़ती है और जिसका कहीं भी विभ्राम नहीं है । तथा विशेषोंमें यदि सामान्य माना जाय तो सामान्यका ज्ञान होने, विशेषका ज्ञान न होने और दोनों वस्तुओंके विशेषोंका स्मरण होनेसे किसीको संशय अवश्य होगा और इसलिये उस संशयको दूर करनेके लिये दूसरे विशेषोंकी कल्पना करना पड़ेगी और फिर उनमें भी सामान्य स्वीकार करनेपर संशय अवश्य होगा और उसके होनेपर उसको दूर करनेके लिये पुनः अन्य विशेष मानना पड़ेगा और उस हालतमे अनवस्थाका प्रसंग आवेगा, क्योंकि अन्य, अन्य विशेष और सामान्यकी कल्पनाकी निवृत्ति नहीं होती । बहुत दूर जाकर भी यदि विशेषोंमें सामान्य न माने तो प्रारम्भमे भी विशेषोंको सामान्यरहित ही मानना चाहिये । अतः सिद्ध हुआ कि विशेष सामान्यरहित है । और समवायमे सामान्यकी असम्भवता प्रसिद्ध ही है, क्योंकि वह एक है और अनेकमें रहनेवालेको सामान्य कहा है । और यदि समवायमे सामान्य सम्भव हो तो अनवस्था प्रसक्त होती है, क्योंकि समवायमें सामान्यके रहनेके लिये अन्य समवायोंकी कल्पना करना पड़ेगी । अतः सामान्यादिकोंमें 'सत्' का ज्ञान सत्ताके निमित्तसे नहीं होता, क्योंकि उसमे बाधाएँ आती हैं । इसी तरह प्रागभावादिकोंमें भी सत्ताका समवाय

प्रागभावादित्व^१ विरोधान्न सत्तानिबन्धनमस्तीति ज्ञानम् । ततोऽस्तित्वधर्मविशेषणसामर्थ्यादेव तत्रास्तीति ज्ञानमभ्युपगन्तव्यम्, अन्यथाऽस्तीति व्यवहारायोगात्, इति केचिद्वैशेषिका-समभ्यमंसत^२ ।

§ १८२. तांश्च परे प्रतिहिंसन्ति । सामान्यादिपूषचरितसत्त्वाभ्युपगमान्मुख्यसत्त्वे बाधक-सद्भावाच्च पारमार्थिकसत्त्वं सत्तासम्बन्धादिवाऽस्तित्वधर्मविशेषणबलादपि सम्भाव्यते सत्ताव्य-तिरेकेणास्तित्वधर्मग्राहकप्रमाणाभावात् । अन्यथाऽस्तित्वधर्मोऽप्यस्तीति प्रत्ययादस्तित्वान्तरपरि-कल्पनायामनवस्थानुपपन्नात् । तत्रोपचरितस्यास्तित्वस्य प्रतिज्ञाने सामान्यादिष्वपि तदुपचरितमस्तु मुख्ये बाधकसद्भावात्, सर्वत्रोपचारस्य मुख्ये^३ बाधकसद्भावादेवोपपत्तेः । प्रागभावादिष्वपि मुख्यास्तित्वे^४ बाधकोपपत्तेरुपचारत एवास्तित्वव्यवहारसिद्धिरिति । तेषां द्रव्यादिष्वपि सदिति ज्ञानं सत्तानिबन्धनं कुतः सिद्ध्येत् ? तस्यापि बाधकसद्भावात् । तेषां स्वरूपतोऽसत्त्वे सत्त्वे वा सत्तासम्बन्धानुपपत्तेः । स्वरूपेणासत्सु द्रव्यादिषु सत्तासम्बन्धेऽतिप्रसङ्गस्य बाधकस्य प्रतिपाद-

माननेपर प्रागभावादपिनेका विरोध आता है और इसलिये उनमें जो अस्तित्वका ज्ञान होता है वह सत्ताकं निमित्तसे नहीं होता । इसलिये अस्तित्वधर्मरूप विशेषणके सामर्थ्यसे ही उनमें अस्तित्व (सत्) का ज्ञान मानना चाहिये, अन्यथा उनमें अस्तित्व-का व्यवहार नहीं बन सकता है ।

§ १८२. जैन—आपका यह समस्त प्रतिपादन युक्तिमङ्गल नहीं है, क्योंकि आपने जो यह कहा है कि 'सामान्यादिकोंमें उपचरित सत्ता मानी है, उनमें मुख्य सत्ता माननेमें बाधा^१ होनेसे उनमें पारमार्थिक सत्ता नहीं है' वह सत्तासम्बन्धकी तरह अस्तित्वधर्मरूप विशेषणके सामर्थ्यसे भी सम्भव है । कारण, सत्तामें आतिरिक्त अस्तित्वधर्मका ग्राहक प्रमाण नहीं है । तात्पर्य यह कि ऊपर जो सत्तासम्बन्धका लेकर कथन किया गया है वह अस्तित्वधर्मको लेकर भी किया जा सकता है, क्योंकि सत्तासम्बन्ध और अस्तित्वधर्म दोनों एक है । अतः उनमें आप भेद नहीं टाल सकते हैं । अन्यथा, अस्तित्वधर्ममें भी 'सत्' का ज्ञान होनेसे दूसरे आदि अस्तित्वोंकी कल्पना होनेपर अनवस्थाका प्रसङ्ग आवेगा ।

यदि कहा जाय कि अस्तित्वधर्ममें उपचरित अस्तित्व है तो सामान्यादिकोंमें भी उपचरित अस्तित्व मानिये, क्योंकि वहाँ मुख्य अस्तित्वके माननेमें बाधा^१ है, सब जगह मुख्यमें बाधा होनेसे ही उपचार उपपन्न होता है । इसी तरह प्रागभावादिकोंमें भी मुख्य अस्तित्वके स्वीकार करनेमें बाधक उपस्थित किये जा सकते हैं और इसलिये उनमें भी उपचारसे ही अस्तित्वका व्यवहार प्रसिद्ध होता है । दूसरे, द्रव्यादिकोंमें भी 'सत्' इसप्रकारका ज्ञान सत्तानिमित्तक आप कैसे सिद्ध कर सकेंगे ? क्योंकि उनमें भी बाधक मौजूद है । बतलाइये, स्वरूपसे असत् द्रव्यादिकोंके सत्ताका सम्बन्ध मानते हैं अथवा, स्वरूपसे सत् द्रव्यादिकोंके ? दोनों ही प्रकारसे उनके सत्ताका सम्बन्ध नहीं बनता है । यदि स्वरूपसे असत् द्रव्यादिकोंमें सत्ताका सम्बन्ध स्वीकार

१ द 'वादिविरोधा' । २ न 'समभ्यमंसतः,' द 'समभ्यसन्त' । ३ मु द 'मुख्यबाधक' । ४ मु 'स्तित्वबाधक' ।

नात् । स्वरूपतः सत्सु सत्तासम्बन्धेऽनवस्थानस्य^१ बाधकस्योपनिपातात्, ^२सत्तासम्बन्धोऽपि सत्त्वं पुनः सत्तासम्बन्धत्वरिकल्पनप्रसङ्गात् । तस्य वैयर्थ्यादकल्पने स्वरूपतः सत्त्वपि तत् एव सत्तासम्बन्धपरिकल्पनं मा भूत् । स्वरूपतः सत्त्वादमाधारणात्सत्त्वमिति अनुवृत्तिप्रत्ययस्यानुपपत्ते-
द्रव्यादिषु तन्निबन्धनस्य साधारणसत्तासम्बन्धस्य परिकल्पनं न व्यर्थमिति चेत्, न, स्वरूपसत्त्वादेव सदृशात्सदसदिति^३ प्रत्ययस्थोपपत्तेः सदृशेतरपरिणामसामर्थ्यादेव द्रव्यादीनां साधारणमाधारण-
मत्त्वनिबन्धनस्य सत्प्रत्ययस्य घटनात् । सर्वथाऽर्थान्तरभूतसत्तासम्बन्धसामर्थ्यान्मदिति प्रत्ययस्य साधारणस्यायोगात् । सत्तावद्द्रव्यम्, सत्तावान् गुणः, सत्तावत्कर्म, इति सत्तासम्बन्धनिबन्धनस्य^४ प्रत्ययस्य प्रसङ्गात् । न पुनः सदद्रव्यम्, सन् गुणः, सत्कर्म इति प्रत्ययः स्यात् । न हि घण्टा-
सम्बन्धाद् गवि घण्टेति ज्ञानमनुभूयते, घण्टावाञ्छिति ज्ञानस्य तत्र प्रतीतिः^५ । यष्टिसम्बन्धात्पुरुषो यष्टिरिति प्रत्ययदर्शनाच्च सत्तासम्बन्धाद् द्रव्यादिषु सत्तति प्रत्ययः स्यात्, भेदेऽभेदोपचाराच्च पुनः सदिति प्रत्ययः । तथा चोपचाराद्द्रव्यादीनां सत्ताव्यपदेशो न पुनः परमार्थतः सिद्ध्येत् ।

किया जाय तो अतिप्रसङ्ग बाधक पहले कह आये है । अर्थात् अकाशकमलकं भी सत्ताका सम्बन्ध प्रसक्त होगा, क्योंकि अमत्की अपेक्षा दोनों समान है—कोई विशेषता नहीं है । और अगर स्वरूपमे सत्तामे सत्ताका सम्बन्ध हो तो अनवस्था बाधा आती है, क्योंकि सत्तासम्बन्ध भी सत् है और इसलिये पुनः सत्तासम्बन्धकी कल्पनाका प्रसंग आवेगा ।

अगर कहे कि सत्तासम्बन्धमे पुनः सत्तासम्बन्ध नहीं माना जाता, क्योंकि वह व्यर्थ है तो स्वरूपमे सत्तामे भी सत्ताका सम्बन्ध मत मानिये, क्योंकि उनमे भी वह व्यर्थ है । यदि यह माना जाय कि स्वरूपसे सत्त्व असाधारण है, इसलिये उससे 'सत् सत्' इस प्रकारका अनुगत प्रत्यय नहीं बन सकता है । अतः द्रव्यादिकोमे अनुगत प्रत्ययका कारणभूत साधारण सत्ताके सम्बन्धकी कल्पना व्यर्थ नहीं है, तो यह मान्यता भी ठीक नहीं है, क्योंकि सादृश्यात्मक स्वरूपसत्त्वसे ही 'सत् सत्' इस प्रकारका प्रत्यय बन जाता है । सदृश और विमदृश परिणामोंके सामर्थ्यमे ही द्रव्यादिकोंके साधारण और असाधारण सत्तानिमित्तक सत्प्रत्यय प्रतीत होता है, सर्वथा भिन्नभूत सत्तासम्बन्धके बलसे 'सत्' इस प्रकारका सामान्यप्रत्यय कदापि नहीं बन सकता है । अन्यथा 'सत्तावान् द्रव्य', 'सत्तावान् गुण' और 'सत्तावान् कर्म' इस प्रकारका सत्तासम्बन्धनिमित्तक प्रत्यय प्रसक्त होगा, न कि 'सत् द्रव्य', 'सत् गुण' और 'सत् कर्म' इस तरहका प्रत्यय होगा । प्रकट है कि घण्टाके सम्बन्धसे गायमे 'घण्टा' ऐसा ज्ञान नहीं होता, किन्तु 'घण्टावान्' ऐसा ज्ञान होता है । यदि कहे कि यष्टिके सम्बन्धसे 'पुरुष यष्टि है' ऐसा प्रत्यय देखा जाता है, अतः उक्त दोष नहीं है, तो सत्ताके सम्बन्धमे द्रव्यादिकोंमे 'सत्ता' ऐसा ज्ञान होना चाहिये, न कि 'सत्' ऐसा ज्ञान होना चाहिये, क्योंकि भेदमे अभेदका उपचार मान लिया गया है । ऐसी दशामे द्रव्यादिकोंके सत्ताका व्यपदेश उपचारसे सिद्ध होगा, परमार्थतः नहीं ।

१ स मु 'अनवस्था तस्य' । ३ स मु 'सत्तासम्बन्धेनापि सत्सु सत्त्वं पुनः सत्तासम्बन्ध-परिकल्पनप्रसङ्गात्' पाठः । ३ मु स 'सदिति' । ४ मु स 'सत्तासम्बन्धस्य' । ५ द 'प्रतीतिः' ।

§ १२३. स्यान्मतम् — सत्तासामान्यवाचकस्य सत्ताशब्दस्येव सञ्चब्दस्यापि सद्भावा^१त्प-
त्सम्बन्धात्सन्ति द्रव्यगुणकर्माणीति व्यपदिश्यन्ते, भावस्य भाववदभिधायिनापि शब्देनाभिधान-
प्रसिद्धेः । विषाणो ककुद्मान् प्रान्तेवालधिरिति गोत्वे लिङ्गमित्यादिवत् विषाण्यादिवाचिना शब्देन
विषाणित्वादेर्भावस्याभिधानात्, इति, तदप्यनुपपन्नम्;^२ तथोपचारादेव सत्प्रत्ययप्रसङ्गात्, पुरुषे
यष्टिसम्बन्धाद्यष्टिरिति प्रत्ययवत् । यदि पुनर्यष्टिपुरुषयोः संयोगात्पुरुषो यष्टिरिति ज्ञानमुपचरितं
युक्तं न पुनर्द्रव्यादौ सदिति ज्ञानम्, तत्र सत्त्वस्य समवायात्, इति मतम्; तदाऽवयवेष्वावयवि-
नः समवायादवयवव्यपदेशः स्यात् न पुनरवयवव्यपदेशः । द्रव्ये च गुणस्य समवायाद् गुण-
व्यपदेशोऽस्तु क्रियासमवायात्क्रियाव्यपदेशस्तथा च न कदाचिदवयवेष्वावयव^३प्रत्ययः । गुणिनि
गुणिप्रत्ययः क्रियावति क्रियायत्प्रत्ययश्चोपपद्येतेति महान् व्याघातः पदार्थान्तरभूतसत्तासम-
वायादिनामनुषुज्येत ।

§ १२४. तदेवं स्वतः सत् एवेश्वरस्य सत्त्वसमवायोऽभ्युपगन्तव्यः, कथञ्चित्सदात्मतया

§ १२३. वैशेषिक—हमारा अभिमत यह है कि जिस प्रकार सत्ताशब्द सत्ता-
सामान्यका वाचक है उसी तरह 'सत्' शब्द भी सत्तासामान्यका वाचक है । अतः सत्के
सम्बन्धसे 'द्रव्य, गुण, कर्म सत्' हैं ऐसा व्यपदेश होता है । भाववान् वाची शब्दके
द्वारा भी भावका कथन होता है । 'विषाण (सींग) वाली, ककुद्वाली, पूछवाली (पूछके
अन्तमें विशिष्ट वालोंवाली)' ये गायपनेमें लिङ्ग हैं' इत्यादिकी तरह विषाणी आदि
वाची शब्दके द्वारा विषाणित्वादिक भावका कथन होता है । मतलब यह कि यद्यपि
'सत्' शब्द सत्ताविशिष्टों—भाववानोंका बोधक है फिर भी वह सत्ता—भावका भी
बोधक है । इसलिये सत्के सम्बन्धसे 'द्रव्यादिक है' ऐसा प्रत्यय उपपन्न हो जाता है ?

जैन—यह भी आपका अभिमत युक्त नहीं है, क्योंकि इस तरह उपचारमे ही
सत्प्रत्ययका प्रसङ्ग आवेगा । जैसे यष्टिके सम्बन्धसे पुरुषमें यष्टिका प्रत्यय होता है ।

वैशेषिक—यष्टि और पुरुषमे तो संयोग सम्बन्ध है, इसलिये 'पुरुष यष्टि' हैं यह
ज्ञान उपचरित मानना योग्य है । किन्तु द्रव्यादिकमे जो सत्का ज्ञान होता है उसे
उपचरित मानना युक्त नहीं है, क्योंकि द्रव्यादिकमे सत्ताका समवाय है—संयोग
नहीं है ?

जैन—तो अवयवोंमे अवयवीका समवाय होनेसे 'अवयवी' का व्यपदेश होना
चाहिये, न कि 'अवयव' व्यपदेश । इसी तरह द्रव्यमे गुणका समवाय होनेसे 'गुण'
व्यपदेश और क्रियाका समवाय होनेसे 'क्रिया' व्यपदेश होना चाहिए । ऐसी दशांमे
अवयवोंमें अवयवप्रत्यय, गुणीमे गुणीप्रत्यय, क्रियावान्मे क्रियावान्प्रत्यय कभी नहीं
बन सकेगा, इस प्रकार सत्ता और समवायको सर्वथा भिन्न माननेवालोंके महान्
सिद्धान्तविरोध आता है ।

§ १२४. अतः स्वयं सत् महेश्वरके ही सत्ताका समवाय स्वीकार करना चाहिये,
क्योंकि जो कर्थाचत् सत्त्वभावसे परिणत है उसीके सत्ताका समवाय सिद्ध होता

१ द 'सद्भावसम्बन्धा' । २ द 'तदप्यनुपपत्तेः' । ३ मु 'वयविष्ववयवि' ।

परिणतस्यैव सत्त्वसमवायस्योपपत्तेः, अन्यथा प्रमाणेन बाधनात् । स्वयं मत. सत्त्वसमवाये च प्रमाणतः^१ प्रसिद्धे स्वयं द्रव्यात्मना परिणतस्य द्रव्यत्वसमवाय स्वयमात्मरूपतया परिणत-स्यात्मत्वसमवायः^२ स्वयं ज्ञानात्मना परिणतस्य महेश्वरस्य ज्ञानसमवाय इति युरुमुत्पश्यामः, स्वयं नीलात्मनो नीलत्व^३समवायवत् । न हि कश्चिदतथापरिणतस्तथात्वसमवायभागुपल-भ्यतेऽतिप्रसङ्गात् । ततः प्रमाणबलान्महेश्वरस्य सत्त्वद्रव्यत्वात्मत्ववत् स्वयं ज्ञत्वप्रसिद्धेर्ज्ञानस्य समवायात्^४स्य ज्ञत्वपरिकल्पनं न कञ्चिदर्थं पुष्पाति । ज्ञव्यवहार पुष्पातीति चेत्, न; ज्ञे प्रसिद्धे ज्ञव्यवहारस्यापि स्वतः प्रसिद्धे । यस्य हि योऽर्थः प्रसिद्धः स तत्र तद्व्यवहार प्रवर्तयन्नुपलब्धो यथा प्रसिद्धाकाशात्मा आकाशे तद्व्यवहारम्^५, प्रसिद्धो ज्ञश्च कश्चित्, तस्मात् ज्ञे तद्व्यवहार प्रवर्तयति । यदि तु प्रसिद्धेऽपि ज्ञे ज्ञत्वसमवायपरिकल्पनमज्ञव्यवच्छेदार्थमिष्यते तदा प्रसिद्धे-ऽप्याकाशेऽनाकाशव्यवच्छेदार्थमाकाशत्वसमवायपरिकल्पनमिष्यताम्, तस्यैकत्वादाकाशत्वाम्भवा-

है और जो कथंचित् सत्त्वभावमें परिणत नहीं है उसके सत्ताका समवाय माननेमें प्रमाणमें बाधा आती है । और जब स्वयं सतके सत्ताका समवाय प्रमाणमें सिद्ध होगया तो स्वयं द्रव्यरूपसे परिणतके द्रव्यत्वका समवाय, स्वयं आत्मारूपसे परिणतके आत्मत्वका समवाय और स्वयं ज्ञानरूपसे परिणत महेश्वरके ज्ञानका समवाय मानना भी युक्त है, जैसे नीलरूपसे परिणतके नीलत्वका समवाय । वास्तवमें जो उसप्रकारमें परिणत नहीं है वह सत्तासमवायमें युक्त उपलब्ध नहीं होता, अन्यथा जिस किसीके साथ भी सत्ताके समवायका प्रसङ्ग आवेगा । अतः प्रमाणके बलमें महेश्वरक सत्त्व, द्रव्यत्व और आत्मत्वकी तरह स्वयं ज्ञातापन प्रसिद्ध होजाता है और इसलिये ज्ञानके समवायसे उसे ज्ञाता मानना कोई प्रयोजन पुष्ट नहीं होता ।

वैशेषिक—ज्ञव्यवहार पुष्ट होता है । तात्पर्य यह कि यद्यपि महेश्वर स्वयं ज्ञाता है फिर भी ज्ञानका समवाय उसमें इसलिये कल्पित किया जाता है कि उसमें महेश्वरमें ज्ञाताका व्यवहार पुष्टको प्राप्त होता है ?

जैन—नहीं, जब महेश्वर ज्ञ (ज्ञाता) सिद्ध होजाता है तो उसमें ज्ञव्यवहार भी अपने आप सिद्ध होजाता है । 'जिसका जो अर्थ प्रसिद्ध होता है वह वहाँ उसके व्यवहारको प्रवृत्त करता हुआ उपलब्ध होता है, जैसे प्रसिद्ध आकाशरूप अर्थ आकाशमें आकाशव्यवहारको प्रवृत्त करता हुआ उपलब्ध होता है और कोई ज्ञ अवश्य प्रसिद्ध है, इस कारण वह ज्ञमें ज्ञके व्यवहारको प्रवृत्त करता है ।' अगर ज्ञातके प्रसिद्ध होनेपर भी उसमें ज्ञानका समवाय अज्ञव्यवच्छेदके लिये कल्पित किया जाता है तो आकाशके प्रसिद्ध होजानेपर भी अनाकाशका निराकरण करनेके लिये आकाशत्वसमवायकी भी कल्पना करिये ।

वैशेषिक—आकाश एक है और इसलिये उसके आकाशत्व सम्भव नहीं है ।

१ मु स 'वायेऽस्य च प्रमाणप्रसिद्ध' । २ 'स्वयमात्मेत्यादि' द पाठः । ३ मु 'नीलममवाय' । ४ द 'स्वयं ज्ञत्वप्रसिद्धेर्ज्ञानस्य समवायात्' इति वृत्तिः । ५ मु 'ह्यप्रसिद्धो' ।

स्वरूपनिश्चयादेवाकाशव्यवहारप्रवृत्तौ ज्ञेऽपीश्वरे स्वरूपनिश्चयादेव ज्ञव्यवहारोऽस्तु किं तत्र ज्ञानसमवायपरिकल्पनया ? ज्ञानपरिणामपरिणतो हि ज्ञः प्रतिपादयितुं शक्यो नार्थान्तरभूतज्ञान-समवायेन ततो ज्ञानसमवायवानेवेह सिद्ध्येत् न पुनर्ज्ञाता । ^१ न ब्रह्मार्थान्तरभूते ज्ञाने समुत्पन्ने ज्ञाता स्मरणे स्मर्त्ता भोगे च भोक्तेत्येतत्प्रातीतिकं ^२ दर्शनम्, तदात्मना परिणतस्यैव तथाव्यपदेश-प्रसिद्धेः । प्रतीतिबलाद्धि तत्त्वं व्यवस्थापयन्तो यद्यथा निर्बाधं प्रतियन्ति ^३ तत्तथैव व्यवहरन्तीति ^४ प्रेक्षापूर्वकारिणः स्युर्नोन्यथा । ततो महेश्वरोऽपि ज्ञाता व्यवहर्त्तव्यो ज्ञातृस्वरूपेण प्रमाणतः प्रती-यमानत्वात् । यद्येन स्वरूपेण प्रमाणतः प्रतीयमानं तत्तथा व्यवहर्त्तव्यम्, यथा सामान्यादिस्वरूपेण प्रमाणतः प्रतीयमानं सामान्यादि, ज्ञातृस्वरूपेण प्रमाणतः प्रतीयमानश्च महेश्वरः, ततो ज्ञातेति व्यवहर्त्तव्य इति तदर्थमर्थान्तरभूतज्ञानसमवायपरिकल्पनमनर्थकमेव ।

§ १८५. तदेवं प्रमाणबलात्स्वार्थव्यवसायात्मके ज्ञाने प्रसिद्धे महेश्वरस्य ततो भेदैकान्तनि-

अतः स्वरूपनिश्चयसे ही आकाशमे आकाशव्यवहार प्रवृत्त होजाता है, इसलिये आकाशमे अनाकाशका निराकरण करनेके लिये आकाशत्वके समवायकी कल्पना नहीं हांती ?

जैन—तो ज-ईश्वरमे भी स्वरूपनिश्चयसे ही ज्ञव्यवहार हो जाय, वहाँ ज्ञान-समवायकी कल्पना करना भी अनावश्यक है । यथाथमे ज्ञानपरिणामसे परिणतको ही ज कहा जासकता है, भिन्नभूत ज्ञानके समवायसे परिणतको ज नहीं, उससे तो 'ज्ञानसमवायवाला' ही सिद्ध होगा, ज्ञाता नहीं । वस्तुतः प्रत्यक्षमे यह प्रतीत नहीं होता कि आत्मा ज्ञानके सर्वथा भिन्न उत्पन्न होनेपर ज्ञाता, स्मरणके भिन्न पैदा होनेपर स्मर्त्ता और भोगके भिन्न होनेपर भोक्ता है, किन्तु उस (ज्ञान आदि)रूपसे परिणत आत्मा को ही ज्ञाता आदि कहा जाता है । निश्चय ही प्रतीतिके आधारपर तत्त्वकी व्यवस्था करनेवालोंको जो पदार्थ जैसा निर्बाध प्रतीत होता है व उसका वेंसा ही व्यवहार करते हैं और ऐसा करनेपर ही उन्हें तत्त्वज्ञ माना जाता है, अन्यथा नहीं । अतः 'महेश्वर' भी ज्ञा-ताव्यवहारके योग्य है, क्योंकि प्रमाणसे वह ज्ञातास्वरूप प्रतीत होता है, जो जिसरूपसे प्रमाणसे प्रतीत होता है वह उस प्रकारसे व्यवहारके योग्य होता है, उसे सामान्यादि-स्वरूपसे प्रमाणसे प्रतीत हो रहे सामान्यादि । और ज्ञातास्वरूपसे प्रमाणसे प्रतीत है महेश्वर, इसलिये वह ज्ञाताव्यवहारके योग्य है । ऐसी स्थितिमें महेश्वरमे ज्ञाताव्यव-हार करनेके लिये भिन्नभूत ज्ञानके समवायकी कल्पना करना सर्वथा निरर्थक है—उसमे किसी भी प्रयोजनकी सिद्धि नहीं होती ।

[वैशेषिक दर्शनका उल्लेख]

§ १८५. इसप्रकार प्रमाणके बलसे अपने और पदार्थके निश्चायक ज्ञानके प्रसिद्ध होजानेपर तथा महेश्वरका उसमे सर्वथा भेद निराकरण कर देनेपर स्वार्थव्यवसाया-

१ म 'नष्टयोन्य' । २ मु 'भोक्तेति तत्प्राती' । ३ स 'प्रतीयन्ति', मु 'प्रतीतियन्ति' । ४ स 'व्यवहारवन्ति' ।

राकरणे च कथञ्चित्स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानादभेदोऽभ्युपगन्तव्यः, कथञ्चित्तादात्म्यस्यैव समवाय-
स्य व्यवस्थापनात् । तथा च नाम्नि विवादो नार्थे जिनेश्वरस्यैव महेश्वर इति नामकरणात् ,
कथञ्चित्स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानतादात्म्यमुद्धृतं । पुरुषविशेषस्य जिनेश्वरत्वनिरचयात् । तथा
च स एव हि मोक्षमार्गस्य प्रणेता व्यवतिष्ठते, सदेहत्वे धर्मविशेषवत्त्वे^१ च सति सर्वविज्ञप्रमोहत्वात् ।
यस्तु न मोक्षमार्गस्य मुख्यः प्रणेता स न सदेहो यथा मुक्तात्मा, धर्मविशेषभावात्, यथाऽन्तकृत्के-
वली । नापि सर्वविज्ञप्रमोहो यथा स्थ्यापुरुषः, सदेहत्वे धर्मविशेषवत्त्वे च सति सर्वविज्ञप्रमाहरच
जिनेश्वरः, तस्मान्मोक्षमार्गस्य प्रणेता व्यवतिष्ठत एव । स्वार्थव्यवसायात्मकज्ञानात्सर्वथाऽर्थान्तर-
भूतस्तु शिवः सदेहो वा न मोक्षमार्गोपदेशस्य कर्ता युज्यते, [सर्वविज्ञप्रमोहत्वाभावात् । सर्वविज्ञ-
प्रमोहश्चासौ नास्ति] कर्मभूतताममेतत्वात् । यो यः कर्मभूततामभेत्ता स स न सर्वविज्ञप्रमोहः,
यथाऽऽकाशादिरभव्यो वा संसारी चात्मा, कर्मभूततामभेत्ता च शिवः परैरूपेयतं, तस्मान्न सर्व-
विज्ञप्रमोह इति साज्ञान्मोक्षमार्गोपदेशस्य कर्ता न भवेत् । निरस्तं च पूर्वं विस्तारतस्तस्य शश्वत्कम-

त्मक (अपने और पदार्थके निश्चायक) ज्ञानसे महेश्वरका कथंचित् अभेद स्वीकार
करना चाहिये, क्योंकि कथंचित् तादात्म्यरूप ही समवाय व्यवस्थित होता है । अतएव
नाममें विवाद है, अर्थमें नहीं, कारण जिनेश्वरका ही महेश्वर नाम किया गया है ।
क्योंकि कथंचित् स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानके तादात्म्यवाले पुरुषविशेषके जिनेश्वरपना
निश्चित होता है । तात्पर्य यह कि अब महेश्वर और जिनेश्वरमें कोई अन्तर नहीं
रहा । केवल नामभेदका अन्तर है—एकको महेश्वर कहा जाता है और दूसरेको जिने-
श्वर । अर्थभेद कुछ नहीं है—दोनों ही स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानसे कथंचित् अभिन्न है
और इसलिये हम कह सकते हैं कि 'स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानमें कथंचित् अभिन्नरूपमें
माना गया पुरुषविशेष जिनेश्वर ही मोक्षमार्गका प्रणेता व्यवस्थित होता है, क्योंकि
वह सदेह और धर्मविशेषवाला होकर सर्वज्ञ-वीतराग है । जो मोक्षमार्गका मुख्य प्रणेता
नहीं है वह सदेह नहीं है, जैसे मुक्त जीव (सिद्ध परमेष्ठी) अथवा धर्मविशेषवाला
नहीं है, जैसे अन्तकृत्केवली । और सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है, जैसे पागल पुरुष । और सदेह
तथा धर्मविशेषवाला होकर सर्वज्ञ-वीतराग जिनेश्वर है, इस कारण वह मोक्षमार्गका
प्रणेता अवश्य व्यवस्थित होता है । किन्तु स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानमें सर्वथा भिन्न
माना गया महेश्वर, चाहे सदेह हो या निर्देह, मोक्षमार्गके उपदेशका कर्ता व्यवस्थित
नहीं होता, क्योंकि वह [सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है तथा सर्वज्ञ-वीतराग इसलिये
नहीं है कि वह] कर्मपर्वतोंका अभेदक है । जो जो कर्मपर्वतोंका अभेदक है वह
वह सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है, जैसे आकाशादि अथवा अभव्य और संसारी
आत्मा । और कर्मपर्वतोंका अभेदक महेश्वर वैशेषिकोंद्वारा स्वीकार किया जाता है,
इस कारण वह सर्वज्ञ-वीतराग नहीं है । और इसलिये वह साज्ञान मोक्ष-
मार्गके उपदेशका कर्ता नहीं है ।' पहले विस्तारसे पुरुषविशेषरूप महेश्वरके सदैव कर्मोंसे

भिरस्पृष्टत्वं पुरुषविशेषस्येत्यलं^१ विस्तरेण प्रागुक्तार्थस्यैवात्रोपसंहारात् ।

[वैशेषिकाभिमतं तत्त्वं विस्तरतः समालोच्य तदुपदेष्टुरीश्वरस्य मोक्षमार्गोपदेशत्वाभावं च प्रतिपाद्येदानीं कपिलतमत्तं दूषयति]

§ १८६. यथा चेश्वरस्य मोक्षमार्गोपदेशित्वं न प्रतिष्ठामियति तथा कपिलस्यापीत्यतिदिश्यते—

एतेनैव प्रतिव्यूढः कपिलोऽप्युपदेशकः ।

ज्ञानादर्थान्तरत्वस्याऽविशेषात्सर्वथा स्वतः ॥७८॥

ज्ञानसंसर्गतो ज्ञत्वमज्ञस्यापि न तत्त्वतः ।

व्योमवच्चेतनस्यापि नोपपद्येत मुक्तवत् ॥७९॥

§ १८७. कपिल एव मोक्षमार्गोपदेशकः क्लेशकर्मविपाकाशयानां भेदा च^२ रजस्ममसोस्तिरस्करणात् । समस्ततत्त्वज्ञानवैराग्यसम्पन्नो धर्मविशेषैश्वर्ययोगी च प्रकृष्टसत्त्वस्याविर्भावात् विशिष्टदेहत्वाच्च । न पुनरीश्वरस्तस्याकाशस्येवाऽशरीरस्य ज्ञानेच्छाक्रियाशक्त्यसम्भवात्, रहितपनेका निराकरण किया जा चुका है, इसलिये इस विषयमें और अधिक विवेचन करना अनावश्यक है, विस्तारसे पहले कहे गये अर्थका ही यहाँ यह उपसंहार किया गया है ।

[कपिल-परीक्षा]

§ १८६. जिस प्रकार महेश्वर मोक्षमार्गोपदेशक मित्र नहीं होता उसी प्रकार कपिल भी मोक्षमार्गोपदेशक प्रतिष्ठित नहीं होता, इस बातको आगे कहते हैं—

‘उपर्युक्त कथनसे ही (महेश्वरके मोक्षमार्गोपदेशित्वका निराकरण कर देनेसे ही) कपिलके भी मोक्षमार्गोपदेशित्वका निराकरण जानना चाहिये, क्योंकि स्वतः वह भी अपने ज्ञानमें सर्वथा भिन्न है और इसलिये वह सर्वज्ञ न हो सकनेसे मोक्षमार्गका प्रणेता नहीं बन सकता है । यदि ज्ञानके संसर्गमें उसे ज्ञाता-सर्वज्ञ कहा जाय तो वह परमार्थतः सर्वज्ञ नहीं होसकता, जैसे आकाश । अगर यह कहा जाय कि कपिल तो चेतन है, आकाश चेतन नहीं है, इसलिये चेतन कपिलके ज्ञानममार्गमें सर्वज्ञता बन जाती है, आकाशके नहीं, तो मुक्तात्माकी तरह वह भी नहीं बनती अर्थात् जिम प्रकार मुक्तात्मा चेतन होते हुए भी सर्वज्ञ नहीं माना जाता उसी तरह कपिलके चेतन होनेपर भी वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें चेतनपना या अन्य कोई नियामक नहीं है ।’

§ १८७. निरीश्वरसांख्य—कपिल ही मोक्षमार्गका उपदेशक तथा क्लेश, कर्म, विपाक और आशयोंका भेदक है, क्योंकि उसके रज और तमका सर्वथा अभाव है । इसके अतिरिक्त वह समस्त तत्त्वज्ञान और वैराग्यसे युक्त है तथा धर्मविशेष ऐश्वर्यसे सहित है, क्योंकि उत्कृष्ट सत्त्वका उसके आविर्भाव-सद्भाव है और विशिष्ट शरीरवाला है । परन्तु महेश्वर ऐसा नहीं है । वह आकाशकी तरह अशरीरी है और इसलिये उसके ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति और प्रयत्नशक्ति ये तीनों ही शक्तियाँ सम्भव नहीं हैं, जैसे वे

मुक्तात्मवत् । सदेहस्यापि सदा क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टत्वविरोधात् । धर्मविशेषसद्भावे च तस्य तत्साधनसमाधिविशेषस्यावश्यम्भावात् तन्निमित्तस्यापि ध्यानधारणाप्रत्याहारप्राणायामासनयमनियमलक्षणस्य योगाङ्गस्याभ्युपगमनीयत्वात् । अन्यथा समाधिविशेषासिद्धेर्धर्मविशेषानुत्पत्तेर्ज्ञानातिशयलक्षणैश्वर्यायोगादनीश्वरत्वप्रसङ्गात् । सत्त्वप्रकर्षयोगित्वे च कस्यचित्सदामुक्तस्यानुपायसिद्धस्य साधकप्रमाणाभावादिति निरीश्वरसांख्यवादिनः प्रचक्षते; तेषां कपिलोऽपि तीर्थंकरत्वेनाभिप्रेतः प्रकृतेनैवेश्वरस्य मोक्षमार्गोपदेशित्वनिराकरणेनैव प्रतिस्यूढः प्रतिपत्तव्यः, स्वतन्त्रस्यापि ज्ञानादर्थान्तरत्वाविशेषात्सर्वज्ञत्वायोगात् । सर्वार्थज्ञानसंसर्गात्तस्य सर्वज्ञत्वपरिकल्पनमपि न युक्तम्^१, आकाशादेरपि सर्वज्ञत्वप्रसङ्गात् । तथाविधज्ञानपरिणामाश्रयप्रधानसंसर्गस्याविरोधात् । तदविशेषेऽपि कपिल एव सर्वज्ञश्चेतनत्वाच्च पुनराकाशादिरित्यपि न युज्यते, तेषां^२ ^३मुक्तात्मनश्चेतनत्वेऽपि ज्ञानसंसर्गतः सर्वज्ञत्वानभ्युपगमान् । सबीजसमाधिसम्प्रज्ञातयोग-

मुक्तात्माके अमम्भव हैं । यदि उसे सदेह भी माना जाय तो वह सदा क्लेश, कर्म, विपाक और आशयोंसे रहित नहीं होसकता है—सदेह भी हो और सदा क्लेशादिसे रहित भी हो, यह नहीं बन सकता है । इसी प्रकार यदि उसके धर्मविशेषका सद्भाव हो तो उसके साधनभूत समाधिविशेषका मानना भी आवश्यक है और उसके कारण ध्यान, धारणा, प्रत्याहार, प्राणायाम, आसन, यम और नियम इन योगाङ्गोंको भी मानना उचित है । अन्यथा उसके समाधिविशेष सिद्ध नहीं होसकता और उसके सिद्ध न होनेपर धर्मविशेष उत्पन्न नहीं होसकता और उस हालतमें ज्ञानादि अतिशयरूप ऐश्वर्यसे युक्त न होनेसे उसके अनीश्वरपनेका प्रसङ्ग आता है । और सत्त्वप्रकर्षवाला माननेपर सदा मुक्त एवं अनुपायसिद्ध नहीं बनता, क्योंकि उसका साधक प्रमाण नहीं है । अतः कपिल ही मोक्षमार्गका उपदेशक है, ईश्वर नहीं ?

जैन—तीर्थंकररूपसे माना गया आपका कपिल भी महेश्वरकी तरह मोक्षमार्गका उपदेशक सिद्ध नहीं होता, क्योंकि स्वयं वह भी ज्ञानसे सर्वथा भिन्न है और इसलिये सर्वज्ञ नहीं है ।

साख्य—कपिलके सर्वार्थज्ञान (समस्त पदार्थविषयक ज्ञान) का संसर्ग मौजूद है, इसलिये उसके सर्वज्ञता बन जाती है ?

जैन—नहीं, आकाशादिकके भी सर्वज्ञताका प्रसंग आवेगा, क्योंकि सर्वार्थविषयक ज्ञानपरिणामके आश्रयभूत प्रधानका संसर्ग आकाशादिकके साथ भी विद्यमान है ।

साख्य—यह ठीक है कि सर्वार्थविषयक ज्ञानपरिणामके आश्रयभूत प्रधानका संसर्ग आकाशादिकके साथ भी है तथापि कपिल ही सर्वज्ञ है, क्योंकि वह चेतन है, आकाशादिक नहीं ?

जैन—यह मान्यता भी आपकी युक्त नहीं है, क्योंकि आपके यहाँ मुक्तात्माओंको चेतन होनेपर भी ज्ञानसंसर्गसे सर्वज्ञ स्वीकार नहीं किया है । अन्यथा सबीज

कालेऽपि सर्वज्ञत्वविरोधात् ।

§ १८८. स्यान्मतम्—न मुक्तस्य ज्ञानसंसर्गः सम्भवति, तस्या^१ सम्प्रज्ञातयोगकाल एव विनाशात् । “तदा द्रष्टुः^२ स्वरूपेऽवस्थानम्” [योगदर्श० १-३] इति वचनानात् । [केवल तदा संस्कारविशेषोऽवशिष्यते], मुक्तस्य तु “संस्कारविशेषस्यापि विनाशात्, असम्प्रज्ञातस्यैव^३ संस्कार-विशेषतावचनात् । चरितार्थेन ज्ञानादिपरिणामशून्येन प्रधानेन संसर्गमात्रेऽपि तन्मुक्तात्मानं प्रति तस्य नष्टत्वात्संसार्यात्मानमेव प्रत्यनष्टत्ववचनाच्च कपिलस्य चैतन्यस्वरूपस्य^४ ज्ञानसंसर्गात्सर्वज्ञत्वाभावसाधने मुक्तात्मोदाहरणम्, तत्र ज्ञानसंसर्गस्यासम्भवादिति; तदप्यसारम्; प्रधानस्य सर्वगतत्वात्संसर्गस्य^५ संसर्गविशेषप्रतिनियमानुपपत्तेः^६ । कपिलेन सह तस्य संसर्गे सर्वान्मना संसर्ग-प्रसङ्गात्कस्यचिन्मुक्तिविरोधात् । मुक्तात्मनो वा प्रधानेनासंसर्गे कपिलस्यापि तेनासंसर्गप्रसक्तेः । अन्यथा विरुद्धधर्माध्यासात्प्रधानभेदापत्तेः^७ ।

समाधिसम्प्रज्ञातयोगकालमे भी सर्वज्ञता नहीं बन सकेगी ।

§ १८८. साख्य—हमारा मत यह है कि मुक्तजीवके ज्ञानमंसर्ग सम्भव नहीं है, क्योंकि वह असम्प्रज्ञातयोगकाल (निर्वाजसमाधिके समय) में ही नष्ट होजाता है । “उस समय (असम्प्रज्ञातयोगकालमें) द्रष्टा अपने चैतन्य स्वरूपमें अवस्थित रहता है” (योगदर्शन, समाधिपाद, सूत्र तीसरा) ऐसा महर्षि पातञ्जलिका वचन है । [उस समय केवल उसका संस्कार शेष रहता है] मुक्तजीवके तो संस्कारविशेष भी विनष्ट होजाता है, क्योंकि असम्प्रज्ञात योगके ही संस्कार शेष रहनेका उपदेश है । तात्पर्य यह कि ज्ञानसंसर्ग असम्प्रज्ञातयोगकालमें—निर्वाजसमाधिके समयमें—ही नष्ट होजाता है वहाँ उसका केवल संस्कार अवशेष रहता है । लेकिन मुक्तजीवके तो न ज्ञानसंसर्ग है और न वह असम्प्रज्ञातयोगीय अवशिष्ट संस्कार । अतः चरितार्थ (कृतकृत्य) हुए ज्ञानादिपरिणामरहित प्रधानके साथ मुक्तात्माका सामान्य संसर्ग होनेपर भी [विशेष संसर्ग न होनेसे] वह मुक्तात्माके प्रति नष्ट माना जाता है, केवल संसारी आत्माके प्रति ही वह अनष्ट (नाश नहीं हुआ) कहा जाता है । अतएव चैतन्यस्वरूप कपिलके ज्ञानमंसर्गसे अभ्युपगत सर्वज्ञताका अभाव सिद्ध करनेमें मुक्तात्माका उदाहरण पेश करना उचित नहीं है, क्योंकि मुक्तात्मामें ज्ञानमंसर्ग असम्भव है और इसलिये उन्हें सर्वज्ञ स्वीकार नहीं किया है ?

जैन—आपका यह मत भी सारहीन है, क्योंकि प्रधान जब व्यापक और निरंश है तो उसके संसर्गविशेषका प्रतिनियम (अमुकके साथ है और अमुकके साथ नहीं है, ऐसा नियम) नहीं बन सकता है, कपिलके साथ उसका संसर्ग होनेपर सबके साथ संसर्गका प्रसङ्ग आवेगा और इस तरह किमीके मुक्ति नहीं बन सकेगी । तथा मुक्तात्माका प्रधानके साथ संसर्ग न होनेपर कपिलका भी प्रधानके साथ संसर्ग नहीं हो सकेगा, अन्यथा विरुद्ध धर्मोंका अध्याम होनेसे प्रधानभेदका

१ मु ‘तस्य सम्प्रज्ञा’ । २ मु ‘(पुरुषस्य)’इत्यधिकः पाठः । ३ द ‘शक्तिविशेष’ । ४ द ‘स्य च संस्कारशेषता’ । ५ मु स ‘चैतनस्य स्वरूपस्य’ । ६ मु स ‘स्यान्मतस्य’ । ७ मु ‘विशेषानुपपत्तेः’ । ८ मु ‘प्रधानभेदोपपत्तेः’ ।

§ १८६. ननु च प्रधानमेकं निरवयव सर्वगतं न केनचिदात्मना संस्पृष्टमपरेण संस्पृष्टमिति विरुद्धधर्माध्यासीष्यते येन तद्भेदापत्तिः । किं तर्हि ? सर्वदा सर्वात्मसंसर्गि, केवलं मुक्तात्मानं प्रति नष्टमपीतरान्मानं प्रत्यनष्ट निवृत्ताधिकारत्वात् प्रवृत्ताधिकारत्वाच्चेति चेत्; न; विरुद्धधर्माध्यासस्य तदवस्थत्वात्प्रधानस्य भेदानिवृत्तेः । न ह्येकमेव निवृत्ताधिकारत्वप्रवृत्ताधिकारत्वयोर्युगपदधिकरणं युक्तं नष्टत्वानष्टत्वयोरिव विरोधात् । विषयभेदान्न तयोर्विरोधः कश्चित्कचित्^१ पितृत्वपुत्रत्वधर्मवत् । तयोरेकविषययोरेव विरोधात् । निवृत्ताधिकारत्वं हि मुख्यपुरुषविषयं प्रवृत्ताधिकारत्वं पुनरुक्त-पुरुषविषयमिति भिन्नपुरुषापेक्षया भिन्नविषयत्वम् । नष्टत्वानष्टत्वधर्मयोरपि मुक्तात्मानमेव प्रति विरोधः स्यादमुक्तात्मानं प्रत्येव वा, न चैवम्, मुक्तात्मापेक्षया प्रधानस्य नष्टत्वधर्मवचनादमु-क्तात्मापेक्षया^२ चानष्टत्वप्रतिज्ञानादिति कश्चित्, सोऽपि न विरुद्धधर्माध्यासान्मुच्यते, प्रधानस्यै-करूपत्वान् । येनैव हि रूपेण प्रधानं मुक्तात्मानं प्रति चरिताधिकारं^३ नष्ट च प्रतिज्ञायने प्रसंग आवेगा । अर्थान् उसे सांश मानना पड़ेगा ।

§ १८६. सार्व—हम एक, निरंश और व्यापक प्रधानको किसी स्वरूपमें संसर्ग-युक्त और अन्य स्वरूपमें असंसर्गयुक्त ऐसा विरुद्ध धर्माध्यासी नहीं कहते हैं, जिससे प्रधानभेदका प्रसङ्ग प्राप्त हो, किन्तु हमारा कहना यह है कि प्रधान सर्वदा सब-रूपमें संसर्गयुक्त है, केवल मुक्तात्माके प्रति नष्ट होता हुआ भी अन्य संसारी आत्माके प्रति अनष्ट है, क्योंकि मुक्तात्माके प्रति तो निवृत्ताधिकार है—निवृत्त हो चुका है और संसारी आत्माके प्रति प्रवृत्ताधिकार है—उसके भोगादिके सम्पादनमें प्रवृत्त रहता है ?

जैन—नहीं, क्योंकि विरुद्ध धर्मोंका अध्यास प्रधानके पहले जैसा ही बना हुआ है और इमालिये प्रधानभेदका प्रसंग दूर नहीं होता । प्रकट है कि एक ही प्रधान प्रवृत्ताधिकार और निवृत्ताधिकार दोनोंका एक-साथ अधिकरण नहीं बन सकता है, क्योंकि नष्टत्व और अनष्टत्वकी तरह उनमें विरोध है ।

सार्व—दोनोंमें विषयभेद होनेसे विरोध नहीं है, जैसे किमीमें पितृत्व और पुत्रत्व दोनों धर्म विषयभेदसे पाये जाते हैं । हाँ, एकविषयक माननेमें ही उनमें विरोध आता है । स्पष्ट है कि निवृत्ताधिकारपना मुक्तपुरुषको विषय करता है और प्रवृत्ताधिकारपना संसारी पुरुषको विषय करता है, इसलिये भिन्न पुरुषकी अपेक्षासे भिन्नविषयता विद्यमान है । यदि नष्टत्व धर्म और अनष्टत्व धर्म दोनों मुक्तात्माके प्रति ही कहे जायें तो विरोध है अथवा दोनों संसारी आत्माके प्रति कहे जायें तो विरोध है लेकिन ऐसा नहीं है, मुक्तात्माकी अपेक्षासे प्रधानके नष्टत्व धर्म कहा गया है और अमुक्तात्माकी अपेक्षासे अनष्टत्व धर्म स्वीकार किया गया है । अतः उपर्युक्त दोष (विरोध) नहीं है ?

जैन—ऐसा कथन करके भी आप विरुद्ध धर्मोंके अध्याससे मुक्त नहीं होते, क्योंकि प्रधान एकरूप है । प्रकट है कि जिस रूपसे प्रधान मुक्तात्माओंके प्रति चरिताधिकार (निवृत्ताधिकार) और नष्ट स्वीकार किया जाता है उसी रूपसे

तेनैवानवसिताधिकारमनष्टममुक्तात्मानं प्रतीति कथं न विरोधः प्रसिद्ध्येत् ? यदि पुनः रूपा-
न्तरेण तथेप्यते तदा न प्रधानमेकरूपं स्यात् रूपद्वयस्य सिद्धे । तथा चैकमनेकरूपं प्रधानं
सिद्ध्यत् सर्वमनेकान्तात्मकं वस्तु साधयेत् ।

§ १६०. स्यादाकृतम्—न परमार्थतः प्रधानं विरुद्धयोर्धर्मयोरधिकरणं तयोः शब्द-
ज्ञानानुपपातिना वस्तुशून्येन विकल्पेनाध्यारोपितत्वात् पारमार्थिकत्वे धर्मयोरपि धर्मान्तरपरिकल्प-
नायामनवस्थानात् । सुदूरमपि गत्वा कस्यचिदारोपितधर्माभ्युपगमे प्रधानस्याध्यारोपितावेव
नष्टत्वानष्टत्वधर्मौ स्यातामवसितानवसिताधिकारत्वधर्मौ च तदपेक्षानिमित्तं^१ स्वरूपद्वयं च ततो
नैकमनेकरूप प्रधानं सिद्ध्येत्, यतः सर्वं वस्तुवैकानेकरूपं^२ साधयेदिति, तदपि न विचारसहम् ;
मुक्तामुक्तत्वयोरपि पुंसामपारमार्थिकत्वप्रसङ्गात् ।

[प्रधानस्य मुक्तत्वामुक्तत्वे न पुरुषस्येति कल्पनायामपि दोषमाह]

§ १६१. सत्यमेतत्, न तत्त्वतः पुरुषस्य मुक्तत्वं संसारत्वं वा धर्मोऽस्ति प्रधानस्यैव

अमुक्तात्माके प्रति अनवसिताधिकार (प्रवृत्ताधिकार) और अनष्ट माना जाता है ।
तब बतलाइये, विरोध कैसे प्रसिद्ध नहीं होगा ? यदि विभिन्नरूपसे वैसा (नष्टानष्टा-
दिरूप) कहे तो प्रधान एकरूप सिद्ध नहीं होता, क्योंकि उमके दो रूप सिद्ध होते
हैं । और उस दशामे प्रधान एक और अनेकरूप सिद्ध होता हुआ समस्त वस्तुओंको
अनेकान्तात्मक—एक और अनेकरूप सिद्ध करेगा ।

§ १६०. साख्य—हमारा अभिप्राय यह है कि यथार्थमे प्रधान दो विरुद्ध धर्मोंका
अधिकरण नहीं है, क्योंकि शब्द और शान्द ज्ञानको उत्पन्न करनेवाले वस्तुशून्य
विकल्पके द्वारा वे उसमे आरोपित होते हैं । यदि प्रधानको उनका वास्तविक अधि-
करण माना जाय तो उन धर्मोंमे भी अन्य धर्मकी कल्पना होनेपर अनवस्था आती
है । बहुत दूर जाकर भी किसी धर्मको आरोपित धर्म स्वीकार करनेपर प्रधानके भी
नष्टत्व धर्म और अनष्टत्व धर्म तथा अवसिताधिकारत्व धर्म और अनवसिताधिकारत्व
धर्म आरोपित (अपारमार्थिक) ही होना चाहिये और उनकी अपेक्षाके निमित्तभूत
दोनों स्वरूप भी आरोपित स्वीकार करना चाहिये । अतः प्रधान एक और अनेक
सिद्ध नहीं होता, जिसमे वह समस्त वस्तुओंको एक और अनेक रूप अर्थात् अने-
कान्तात्मक सिद्ध करे ?

जैन—आपका यह अभिप्राय भी विचारयोग्य नहीं है, क्योंकि इस तरह
मुक्तपना और अमुक्तपना ये दोनों धर्म भी पुरुषोंके अवास्तविक हो जायेंगे । तात्पर्य
यह कि यदि प्रधान वास्तवमें दो विरोधी धर्मोंका अधिकरण नहीं है—केवल कल्पनासे
व उममें अध्यारोपित हैं तो पुरुषोंके मुक्तपना और अमुक्तपना ये दो विरोधी धर्म
भी वास्तविक नहीं ठहरेंगे—अवास्तविक मानना पड़ेंगे ।

§ १६१. साख्य—वेशक, आपका कहना ठीक है, यथार्थतः मुक्तपना और
अमुक्तपना पुरुषका धर्म नहीं है । प्रधानके ही अमुक्तपना प्रसिद्ध है और उसीके ही

ससारित्वप्रसिद्धेः । तस्यैव च मुक्तिकारणतत्त्वज्ञानवैराग्यपरिणामान्मुक्तत्वोपपत्तेः^१ । तदेव^२
च मुक्तेः पूर्वं निश्चयसमार्गस्योपदेशकं प्रधानमिति परमतमनूय दृश्यज्ञातः—

प्रधानं ज्ञत्वतो मोक्षमार्गस्याऽस्तूपदेशकम् ।

तस्यैव विश्ववेदिताद्भेदत्वात्कर्मभूभृताम् ॥८०॥

इत्यसम्भाव्यमेवास्याऽचेतनत्वात्पटादिवत् ।

तदसम्भवतो नूनमन्यथा निष्फलः पुमान् ॥८१॥

भोक्ताऽऽत्मा चेत्स एवाऽस्तु कर्ता तदविरोधतः ।

विराधे तु तयोर्भोक्तुः स्याद्भुजो कर्तृता कथम् ॥८२॥

प्रधानं मोक्षमार्गस्य प्रणेतृ, स्तूयते पुमान् ।

मुमुक्षुभिरिति, ब्रूयात्कोऽन्याऽकिञ्चित्करात्मनः ॥८३॥

§ १६२. प्रधानमेवास्तु मोक्षमार्गस्योपदेशकं ज्ञत्वान्, यस्तु न मोक्षमार्गस्योपदेशकः स
न जो दृष्टः, यथा घटादिः, मुक्तात्मा च^३, ज्ञ च प्रधानम्, तस्मान्मोक्षमार्गस्योपदेशकम् । न च कपि-

मुक्तिके कारणभूत तत्त्वज्ञान तथा वैराग्य परिणाम सिद्ध होनेसे मुक्तपना उपपन्न है ।
और वही प्रधान मुक्तिके पहले मोक्षमार्गका उपदेशक है ?

आगे सांख्योंके इस मतको दुहराकर उसमें दृष्टान्त देखाते हैं—

‘प्रधान मोक्षमार्गका उपदेशक है, क्योंकि वह ज्ञ है और ज्ञ इसलिये है कि वह
विश्ववेदी—सर्वज्ञ है तथा सर्वज्ञ भी इसलिये है कि वह कर्मपर्वतोका भेदक है । किन्तु
सांख्योका यह मत असम्भव है, कारण वह (प्रधान) वस्त्रादिककी तरह अचेतन है,
इसलिये उसके कर्मपर्वतोका भेदापन, विश्ववेदिता और ज्ञातृता एवं मोक्षमार्गका उप-
देशकपना ये सब असम्भव है । अन्यथा निश्चय ही पुरुष निरर्थक हो जायगा । अगर
कहे कि पुरुष भोक्ता है, इसलिये वह निरर्थक नहीं है तो वही कर्ता हो, क्योंकि कर्तृत्व
और भोक्तृत्वमें विरोध नहीं है—दोनों एक-जगह बन सकते हैं । और यदि उनमें
विरोध कहा जाय तो भोक्ताके भुजिक्रिया सम्बन्धी कर्तृता कैसे बन सकेगी, अर्थात्
भोक्ता भुजिक्रियाका कर्ता कैसे हो सकेगा ? सबसे अधिक आश्चर्यकी बात तो यह है
कि प्रधान मोक्षमार्गका उपदेशक है और मृति मुमुक्षु पुरुषकी करते हैं । इस प्रकारका
कथन आत्माको अकिञ्चित्कर मानने या कहनेवाले (सांख्यों) के सिवाय दूसरा कौन
कर सकता है ? अर्थात् सांख्योंके सिवाय ऐसा कथन कोई भी नहीं करता है ।’

§ १६२. साख्य—प्रधानको ही हम मोक्षमार्गका उपदेशक मानते हैं, क्योंकि
वह ज्ञ है । जो मोक्षमार्गका उपदेशक नहीं है वह ज्ञ नहीं देखा जाता, जैसे घटादिक
अथवा मुक्तात्मा । और ज्ञ प्रधान है, इस कारण वह मोक्षमार्गका उपदेशक है । तथा

१ द ‘णामात्मत्वोपपत्तेः’ । २ मु स ‘तदेव’ । ३ द ‘वा’ ।

लादिपुरुषसंसर्गभाजः प्रधानस्य ज्ञत्वमसिद्धं विश्ववेदित्वात् । यस्तु न ज्ञः स न विश्ववेदी, यथा घटादिः, विश्ववेदि च प्रधानम्, ततो ज्ञमेव च । विश्ववेदि च तत्सिद्धं सकलकर्मभूतज्ञे तृत्वात् । तथा हि—कपिलात्मना संस्पृष्टं प्रधान विश्ववेदि कर्मराशिबिनाशिवात् । यस्तु न विश्ववेदि तच्च कर्म-राशिबिनाशीष्टं दृष्टं वा, यथा व्योमादि । कर्मराशिबिनाशि च प्रधानम्, तस्माद्विश्ववेदि । न चास्य कर्मराशिबिनाशित्वमसिद्धम्, रजस्तमोविषर्ताशुद्धकर्मनिकरम्य सम्प्रज्ञातयोगबलात्प्रध्वंससिद्धेः सत्त्वप्रकर्षाच्च सम्प्रज्ञातयोगघटनात् । तत्र सर्वज्ञादिनां विवादाभावात् इति सांख्यानां दर्शनम्, तदप्यमगम्यात्यमेव, स्वयमेव प्रधानस्याचेतनत्वाभ्युपगमात् । तथा हि—न प्रधानं कर्मराशिबिनाशि स्वयमचेतनत्वात्, यत्स्वयमचेतनं तच्च कर्मराशिबिनाशि दृष्टम्, यथा वस्त्रादि । स्वयमचेतनं च प्रधानम्, तस्माच्च कर्मराशिबिनाशि । चेतनसंसर्गात्प्रधानस्य चेतनत्वोपगमादसिद्धं साधनमिति चेत्, न, स्वयमिति विशेषणात् । स्वयं हि प्रधानमचेतनमेव चेतनमसर्गात्तुपचारादेव तच्चेतनमुच्यते स्वरूपतः पुरुषस्यैव चेतनत्वापगमात् । “चैतन्यं पुरुषस्य स्वरूपम्” [योगभाष्य १-६] इति वचनात् । ततः सिद्धमेवेदं साधनं कर्मराशिबिनाशित्वाभावं साधयति । तस्माच्च विश्ववेदिस्वाभावः

कपलादिकपुरुषसंसर्गी प्रधानके यह ज्ञापना असिद्ध नहीं हैं, क्योंकि वह विश्ववेदी-सर्वज्ञ है । जो ज्ञ नहीं है वह विश्ववेदी नहीं है, जैसे घटादिक । और विश्ववेदी प्रधान है, इसलिये वह ज्ञ ही है । और प्रधान विश्ववेदी है, क्योंकि वह समस्त कर्मपर्वतोंका भेत्ता है । वह इस प्रकारसे—कपिलकी आत्मासे संसर्गी प्रधान विश्ववेदी है, क्योंकि कर्मसमूहका नाशक है । जो विश्ववेदी नहीं है वह कर्मसमूहका नाशक इष्ट नहीं है अथवा देखा नहीं जाता है, जैसे आकाशादिक । और कर्मसमूहका नाशक प्रधान है, इस कारण वह विश्ववेदी है । और प्रधानके कर्मसमूहका नाशकपना आसिद्ध नहीं है, क्योंकि रज और तमके परिणामरूप अशुद्ध कर्मसमूहका उसके सम्प्रज्ञातयोगके बलसे नाश सिद्ध है और सत्त्वका प्रकर्ष होनेसे सम्प्रज्ञातयोग समुपपन्न है, क्योंकि उसमें सर्वज्ञ वादियोंको विवाद नहीं है—जो सर्वज्ञको मानते हैं वे उसके सम्प्रज्ञातयोग (जैन मान्य-तानमार तेरहवें गुणस्थानवर्ती शुक्लध्यान) को अवश्य स्वीकार करते हैं । अतः सिद्ध है कि प्रधान ही ज्ञाता आदि होनेसे मोक्षमार्गका उपदेशक है ? यह हमारा दर्शन है ?

जैन—आपका यह दर्शन (मत) भी असम्भव है, क्योंकि आपने स्वयं ही प्रधानको अचेतन स्वीकार किया है । अतः हम सिद्ध करेंगे कि ‘प्रधान कर्मसमूहका नाशक नहीं है, क्योंकि वह स्वयं अचेतन है । जो स्वयं अचेतन है वह कर्मसमूहका नाशक नहीं देखा जाना, जैसे वस्त्रादिक । और स्वयं अचेतन प्रधान है, इस कारण वह कर्मसमूहका नाशक नहीं है ।’

सांख्य—चेतन (आत्मा) के संसर्गसे प्रधानको हमने चेतन माना है, अतः आपका हेतु असिद्ध है ?

जैन—नहीं, उक्त हेतुमें ‘स्वयं’ विशेषण दिया गया है । स्पष्ट है कि स्वयं प्रधान अचेतन ही है । हाँ, चेतनके संसर्गसे उपचारसे ही उसे चेतन कहा जाता है, स्वरूपसे पुरुषको ही चेतन स्वीकार किया है । कहा भी है—“चैतन्य पुरुषका स्वरूप है” [योगभाष्य १-६] । अतः उपर्युक्त हेतु सिद्ध ही है—असिद्ध नहीं और इसलिये वह

कर्मराशिबिनाशित्वाभावे कस्यचिद्विश्वेदित्वविरोधान् । ततश्च न प्रधानस्य ज्ञत्वं स्वयमचेतनस्य ज्ञत्वानुपलब्धेः । न चाज्ञस्य मोक्षमार्गोपदेशकत्वं सम्भाव्यत इति प्रधानस्य सर्वममम्भाव्यमेव, स्वयमचेतनस्य सम्प्रज्ञातसमाधेरपि दुर्घटत्वात् । बुद्धिसत्त्वप्रकर्षन्यासम्भवाद्भजन्तमोमलावरणविगमन्यापि दुरुपपादत्वात् । यदि पुनरचेतनस्यापि प्रधानस्य विपर्ययाद्वन्धमिद्धेः समारित्वं तत्त्वज्ञानात्कर्ममलावरणविगमे सति समाधिनिशेषाद्विवेकख्यातेः सर्वज्ञत्वं मोक्षमार्गोपदेशित्वं जीवन्मुक्तदशाया विवेकख्यातेरपि निरोधे निर्बीजसमाधेरुक्तत्वमिति कापिलाः मन्यन्ते, नदाऽयं पुरुषः परिकल्प्यमानो^१ निष्कल^२ एव स्यात्, प्रधानेनैव संसारमोक्षतत्कारणपरिणामभूता^३ पर्याप्तत्वात् ।

§ १६३. ननु च मिद्धेऽपि प्रधाने संसारादिपरिणामानां कर्तरि भाग्ये भोक्ता पुरुष कल्पनीय एव, भोग्यस्य भोक्तारमन्तरेणानुपपत्तेरिति न मन्तव्यम्; तस्येव भोक्तृरात्मनः कर्तृत्वमिद्धे प्रधानस्य कर्तुः परिकल्पनानर्थक्यात् । न हि कर्तृत्वभोक्तृत्वयोः कश्चिद्विरोधोऽस्ति, भोक्तुर्भुञ्जि

प्रधानके कर्मममूहके नाशकपनेके अभावको साधता है । और उससे विश्ववेदीपनेका अभाव सिद्ध होता है, क्योंकि कर्मममूहके नाशकपनेके अभावमें कोई विश्ववेदी उपलब्ध नहीं होता । अतः प्रधान ज्ञ नहीं है, क्योंकि जो स्वयं अचेतन होता है वह ज्ञ उपलब्ध नहीं होता । और अज्ञ मोक्षमार्गका उपदेशक सम्भव नहीं है, इस तरह प्रधानके सब असम्भव ही हैं । इसके अनिरिक्त, स्वयं अचेतनके सम्प्रज्ञात समाधि भी नहीं बन सकती है । बुद्धिसत्त्वका प्रकर्ष (केवलज्ञान जैसा उत्कृष्ट ज्ञान) भी अचेतनके असम्भव है और इसलिये रज तथा तमरूप मलावरणका नाश भी उसके (अचेतन प्रधानके) नहीं बनता है ।

भाष्य—यद्यपि प्रधान अचेतन है फिर भी उसके विपर्ययपे बन्ध मिद्ध होनेसे संसारीपना, तत्त्वज्ञानमें कमरूप मलावरणके नाश हो जानेपर समाधिनिशेषमें विवेकख्याति (प्रकृति-पुरुषका भेदज्ञान) और विवेकख्यातिमें सर्वज्ञता तथा मोक्षमार्गोपदेशिता ये जीवन्मुक्तदशामें और विवेकख्यातिके भी नाश हो जानेपर निर्बीजसमाधिसंमुक्तपना, ये सब ही बातें उपपन्न होजाती हैं और यही हमारा मत है ?

जैन—तो आपके द्वारा कल्पना किया गया यह पुरुष व्यर्थ ही ठहरंगा, क्योंकि प्रधानसे ही, जो संसार, मोक्ष और उनके कारणभूत परिणामोको धारण करनेवाला है, सब कुछ होजाता है और इसलिये उसीको मानना पर्याप्त है ।

§ १६३ भाष्य—संसारादिपरिणामोंके कर्ता एव भोग्य प्रधानके सिद्ध होजाने पर भी भोक्ता पुरुषकी कल्पना करना ही चाहिये, क्योंकि भोग्य भोक्ताके बिना नहीं बन सकता है । अतः पुरुषकी कल्पना व्यर्थ नहीं है ?

जैन—यह मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि उसी भोक्ता पुरुषके कर्तापन सिद्ध है और इसलिये प्रधानको कर्ता कल्पित करना निरर्थक है । यह नहीं कि कर्तापन और भोक्तापनमें कोई विरोध है, अन्यथा भोक्ताके भुजिक्रियासम्बन्धी कर्तृता भी नहीं बन सकती है

क्रियायामपि कर्तृत्वविरोधानुषङ्गात् । तथा च कर्त्तरि भोक्तृत्वानुपपत्तेर्भोक्तेति न व्यपदिश्यते ।

§ १६४ स्यान्मतम्^१—भोक्तेति कर्त्तरि शब्दप्रयोगा^२ पुरुषस्य न वास्तवं कर्तृत्वम्, शब्द-
ज्ञानानुपातिनः कर्तृत्वविकल्पस्य वस्तुशून्यत्वादिति; तदप्यसम्बद्धम्; भोक्तृत्वादिधर्माणामपि
पुरुषस्यावास्तवत्वापत्तेः । तथोपगमे^४ चेतनः पुरुषो न वस्तुतः सिद्ध्येत, चेतनशब्दज्ञानानुपातिनो
विकल्पस्य वस्तुशून्यत्वात्, कर्तृत्वभोक्तृत्वादिशब्दज्ञानानुपातिविकल्पवत् । सकलशब्दविकल्प-
गोचरातिक्रान्तरवाच्चित्तरक्तेः पुरुषस्यावक्तव्यत्वमिति चेत्, न; तस्यावक्तव्यशब्देनाऽपि वचनविरोधात् ।
तथाऽप्यवचने कथं परप्रत्यायनमिति सम्प्रधार्यम् । कायप्रज्ञप्तेरपि शब्दाविषयत्वेन^५ प्रवृत्त्ययोगात् ।
स्वयं च तथाविधं पुरुषं सकलवागगोचरातीतमकिञ्चित्करं कुतः प्रतिपद्येत ? स्वसंवेदनादिति चेत्,
न, तस्य ज्ञानशून्ये पुंस्यसम्भवात्, स्वरूपस्य च स्वयं संचेतनायां पुरुषेण प्रतिज्ञायमानायां “बुद्धयः^६-

और इस प्रकार कर्तामे भोक्तापन न बननेसे ‘भोक्ता’ यह व्यपदेश नहीं होसकता है ।

§ १६४. साख्य—हमारा आशय यह है कि ‘भोक्ता’ यह कर्ता अर्थमें शब्दप्रयोग होनेसे पुरुषके वास्तविक कर्तृता (कर्तापन) नहीं है, क्योंकि शब्द और शाब्द ज्ञानको उत्पन्न करनेवाला कर्तृताविषयक विकल्प वस्तुरहित है—अवस्तु है ?

जैन—आपका यह आशय भी अयुक्त है, क्योंकि भोक्तापन आदि धर्म भी पुरुषके अवास्तविक होजायेंगे । और वैसा माननेपर पुरुष वास्तविक चेतन सिद्ध नहीं होगा, कारण ‘चेतन’ शब्द और शाब्दज्ञानका जनक चेतनविषयक विकल्प भी वस्तुशून्य है—अवस्तु है । जैसे कर्तृता, भोक्तृता आदि शब्द और शाब्दज्ञानके जनक विकल्प ।

साख्य—चितिशक्ति समस्त शब्दों और विकल्पोंका विषय नहीं है और इसलिये पुरुष अवक्तव्य है—किसी भी शब्द अथवा विकल्प द्वारा कहने योग्य नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि सर्वथा अवक्तव्य होनेकी हालतमें वह अवक्तव्य शब्दके द्वारा भी नहीं कहा जा सकेगा । फिर भी उमे अवक्तव्य कहें तो दूसरोंको उसका ज्ञान कैसे होगा ? यह आपको बतलाना चाहिये, क्योंकि दूसरोंको ज्ञान शब्द-प्रयोग-द्वारा ही होता है । यदि कहें कि कायप्रज्ञप्ति—शरीरज्ञानसे दूसरोंको उसका ज्ञान हो जाता है, तो यह कथन भी आपका युक्त नहीं है, कारण कायप्रज्ञप्तिकी भी शब्दके अविषय पुरुषमें प्रवृत्ति नहीं बन सकती है । तात्पर्य यह कि पुरुष जब किसी भी शब्दका विषय नहीं है तो उसमें शरीरज्ञानरूप कार्यानुमानकी प्रवृत्ति असम्भव है । अतः शब्दव्यवहारके बिना दूसरोंको पुरुषका ज्ञान अशक्य है । तथा स्वयंको भी उम प्रकारके पुरुषका कि वह समस्त शब्दोंका अविषय एवं अकिञ्चित्कर है, ज्ञान कैसे होगा ? अगर कहा जाय कि स्वसंवेदनसे उसका ज्ञान हो जाता है तो यह कथन भी सगत नहीं है क्योंकि वह (स्वसंवेदन) ज्ञानरहित पुरुषमें असम्भव है । और यदि स्वरूपकी पुरुषद्वारा स्वयं संचेतना (अनुभूति) मानी जाय तो “बुद्धिसे अवसित—ज्ञात

1 स प्रती ‘भोक्तृत्वानुपपत्तेः’ इति पाठो नास्ति । 2 द प्रती ‘स्यान्मतम्’ नास्ति । 3 स मु ‘शब्दयोगात्’ । 4 मु स ‘गमाञ्चेतयत इति’ । 5 स ‘षयत्वे प्रवृ’ । द ‘पये प्रवृ’ । 6 मु ‘बुद्ध्यध्वयवसित’ ।

दमितमर्थं पुरुषसंचेतयते” [] इति व्याहृत्यते, स्वरूपस्य बुद्ध्याऽनध्यवसितस्यापि^१ तेन संवेदनात् । यथा च ^२बुद्ध्याऽनध्यवसितमात्मानमात्मा संचेतयते तथा बहिरर्थमपि सञ्चेतयताम्, किमनया बुद्ध्या निष्कारणमुपकल्पितया ? स्वार्थसंवेदकेन पुरुषेण तत्कृत्यस्य कृतत्वात् ।

§ १६४. यदि पुनरर्थसंवेदनस्य कादाचित्कत्वाद् बुद्ध्याध्यवसायस्तत्रापेक्षयते तस्य स्वकारण-बुद्धिकादाचित्कतया कादाचित्कस्यार्थसंवेदनस्य कादाचित्कताहेतुत्वसिद्धेः । बुद्ध्याध्यवसानपेक्षायां पुंसोऽर्थसंवेदने शश्वदर्थसंवेदनप्रसङ्गादिति मन्यध्वम्^३, तदाऽर्थसंवेदिनः पुरुषस्यापि संचेतना कादाचित्का किमपेक्षा स्यात् ? अर्थसंवेदनापेक्षेति^४ चेत्, किमिदानीमर्थसंवेदनं पुरुषादन्यदभिधीयते ? तथाऽभिधाने स्वरूपसंवेदनमपि पुंसोऽन्यत्प्राप्तम्, तस्य कादाचित्कतया शाश्वतकत्वाभावात् । तादृशस्वरूपसंवेदनादात्मनोऽनन्यत्वे जानादेवानन्यत्वमिष्यताम् । ज्ञानस्यानित्यत्वात्ततोऽनन्यत्वे पुरुषस्यानित्यत्वप्रसङ्ग इति चेत्, न,^५ स्वरूपसंवेदनादप्यनित्यादात्मनोऽनन्यत्वे कथञ्चिदनित्यत्वप्रसङ्गो

अर्थको पुरुष संचेतन (अनुभव) करता है” [] यह मान्यता नहीं रहती है, क्योंकि बुद्धिसं अज्ञात भी स्वरूप उसके द्वारा जाना जाता है । और जिस प्रकार पुरुष बुद्धिसे अज्ञात (अनध्यवमित) अपने स्वरूपको जानता है उसी प्रकार वह बाह्य पदार्थों को भी जान ले । व्यर्थमें इस बुद्धिको कल्पित करनेसे क्या फायदा ? क्योंकि स्वार्थसंवेदक पुरुषद्वारा उसका कार्य पूरा होजाता है ।

§ १६५. साख्य—बात यह है कि बाह्य पदार्थोंका ज्ञान कादाचित्क है—कभी होता है और कभी नहीं होता है, इसलिये उसमें बुद्धिके अध्यवसायकी अपेक्षा होती है और चूंकि बुद्धिका अध्यवसाय अपनी कारणभूत बुद्धिके कादाचित्क होनेसे कादाचित्क है । अतः वह बाह्यपदार्थज्ञानकी कादाचित्कताका कारण सिद्ध होजाता है । मतलब यह कि बुद्धिके कादाचित्क होनेसे उसका कार्यरूप बाह्यपदार्थज्ञान भी कादाचित्क है । यदि पुरुषके अर्थसंवेदनमें बुद्धिके अध्यवसायकी अपेक्षा न हो तो सदैव अर्थसंवेदनका प्रसंग आवेगा, लेकिन ऐसा नहीं है —अर्थसंवेदन कादाचित्क है ?

जैन—तो यह बतलाइये कि अर्थसंवेदी पुरुषकी भी कादाचित्क स्वरूपसंचेतना (अनुभूति) किसकी अपेक्षामें होती है अर्थात् उसमें किसकी अपेक्षा होती है ?

साख्य—अर्थसंवेदनकी ।

जैन—तो क्या आप अर्थसंवेदनमें पुरुषको भिन्न कहते हैं ?

साख्य—हाँ, उससे पुरुषको भिन्न कहते हैं ।

जैन—तो स्वरूपसंवेदनसे भी पुरुषको भिन्न कहना चाहिए, क्योंकि वह कादाचित्क होनेसे शाश्वतिक (नित्य—सर्वदा रहनेवाला) नहीं है ।

साख्य—स्वरूपसंवेदनसे हम पुरुषको अभिन्न कहते हैं ?

जैन—तो ज्ञानमें ही पुरुषको अभिन्न कहिये ।

साख्य—ज्ञान अनित्य है, इसलिये उससे पुरुषको अभिन्न कहनेपर पुरुषके अनित्यपनाका प्रसंग आता है । अतः ज्ञानसे पुरुष अभिन्न नहीं है ?

१ मु ‘बुद्ध्यनवसित’ । २ मु स बुद्ध्यनवसित’ । ३ द ‘मन्यध्वम्’ पाठस्थाने ‘अश्वत्’ पाठः । ४ मु ‘पेक्षेति’ । ५ स मु प्रतिष् ‘न’ पाठो नास्ति । ६ मु स ‘त्यत्वादात्म’ ।

दुःपरिहार एव । स्वरूपसंवेदनस्य नित्यत्वेऽर्थसंवेदनस्यापि नित्यता स्यादेव । परापेक्षातस्तस्यानित्यत्वे स्वरूपसंवेदनस्याऽप्यनित्यत्वमस्तु । न चात्मनः कर्थाच्चिदनित्यत्वमयुक्तम्, सर्वथा नित्यत्वे प्रमाण-विरोधात् । सोऽयं सांख्यः पुरुष कदाचित्कार्थसंवेतनात्मकमपि निरतिशयं नित्यमाचक्ष्णां ज्ञानात्का-दाचित्कादनन्यत्वमनित्यत्वभयात् प्रतिपद्यत इति किमपि महानुत्तम् ? प्रधानस्य चानित्या^१द्वयक्ता-दनर्थान्तरभूतस्य नित्यतां प्रतीयन् पुरुषस्यापि ज्ञानादशाश्वतादनर्थान्तरभूतस्य नित्यत्वमुदत्तं, सर्वथा विशेषाभावात् । केवलं ज्ञानपरिणामाश्रयस्य प्रधानस्यादृष्टस्यापि परिकल्पनायां ज्ञानात्मकस्य च पुरुषस्य स्वार्थव्यवसायिनो दृष्टस्य हानि पापीयसी स्यात् । “दृष्टहानिरदृष्टपरिकल्पना च पापी-यसी” [] इति सकलप्रेक्षावतामभ्युपगमनीयत्वात् । ततस्तां परिजिहीर्षता पुरुष एव

जैन—नहीं, क्योंकि अनित्य स्वरूपसंवेदनसे भी पुरुषको अभिन्न कहनेमें पुरुषके कथंचित् अनित्यता प्रसक्त होती है और जो दुष्परिहार्य है—किसी तरह भी उसका परिहार नहीं किया जासकता है ।

सांख्य—स्वरूपसंवेदन नित्य है, अतः उक्त दोष नहीं है ?

जैन—तो अर्थसंवेदन भी नित्य हो और इसलिये पूर्वोक्त दोष उसमें भी नहीं है ।

सांख्य—अर्थसंवेदनमें परकी अपेक्षा होती है, इसलिये व्रत अनित्य है ?

जैन—स्वरूपसंवेदन भी अनित्य है, क्योंकि उसमें भी परकी अपेक्षा सम्भव है । दूसरे, आत्माके कथंचित् अनित्यपना अयुक्त नहीं है, क्योंकि सर्वथा नित्य मान-नेमें प्रमाणाका विरोध आता है अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाणमें आत्मा सर्वथा नित्य—कूटस्थ प्रतीत नहीं होता । आश्चर्य है कि आप लोग अनित्य स्वरूपसंवेदनात्मक भी पुरुषको निरतिशय नित्य (अपरिणामी नित्य) प्रतिपादन करते हैं, पर अनित्य अर्थसंवेदनसे अभिन्न उसे अनित्यताके भयसे स्वीकार नहीं करते । वास्तवमें जब अनित्य स्वरूपसंवेदनमें पुरुष अभिन्न रह कर भी निरतिशय नित्य बना रह सकता है तो अनित्य ज्ञानसे भी वह अभिन्न रह कर निरतिशय नित्य बना रह सकता है—उसमें कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये ।

आप च, जब आप अनित्य महदादि व्यक्तमें अभिन्नभूत प्रधानके नित्यता ही घोषित करते हैं—अनित्य महदादि व्यक्तसे अभिन्न होनेपर भी उसके अनित्य-ताका प्रसंग नहीं आता है तो अनित्य ज्ञानसे अभिन्नभूत पुरुषके भी नित्यता स्वीकार करिये, क्योंकि दोनों जगह कोई विशेषता नहीं है । सिर्फ ज्ञानपरिणामके आश्रयभूत प्रधानकी, जो कि अदृष्ट है—देखनेमें नहीं आता, परिकल्पना और ज्ञानस्वरूप स्वार्थव्यवसायी पुरुषकी, जो दृष्ट है—देखनेमें आता है, हानि प्राप्त होती है और जो दोनों ही पाप हैं—अहितकर हैं । “दृष्ट—देखे गयेको न मानना और अदृष्ट—नहीं देखे गयेको कल्पित करना पाप है—अश्रेयस्कर है” [] यह सभी विवेकी चतुर पुरुषोंने स्वीकार किया है । अतः इस प्राप्त अदृष्टपरिकल्पना

ज्ञानदर्शनोपयोगज्ञक्षणः कश्चित् प्रक्षीणकर्मा सकलतत्त्वसाक्षात्कारी मोक्षमार्गस्य प्रणेता पुण्यशरीरः पुण्यातिशयोदये सन्नहितोक्तपरिग्राहकविनेयमुख्यः प्रतिपत्तयः, तस्यैव मुमुक्षुभिः प्रेक्षावद्भिः^१ स्तुत्यतोपपत्तेः^२ । प्रधानं तु मोक्षमार्गस्य प्रणेत् ततोऽर्थान्तरभूत एवात्मा मुमुक्षुभिः स्तूयते इत्य-
किञ्चित्करात्मवाद्येव ब्रूयात् ततोऽन्य इत्यलं प्रसङ्गेन ।

[सुगतस्य मोक्षमार्गप्रणेतृत्वाभावप्रतिपादनम्]

§ १६६. योऽप्याह—माभूत्कपिलो निर्वाणमार्गस्य^३ प्रणेता महेश्वरवत्, तस्य विचार्य-
माणस्य तथा व्यवस्थापयितुमशक्तेः । सुगतस्तु निर्वाणमार्गस्योपदेशको^४ऽस्तु सकलबाधकप्रमाणा-
भावादिति तमपि निराकर्तुमुपक्रमते—

सुगतोऽपि न निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः ।

विश्वतत्त्वज्ञताऽपायात्तत्त्वतः कपिलादिवत् ॥ ८४ ॥

§ १६७. यो यस्तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञताऽपेत. स स न निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः, यथा
कपिलादि, तथा च सुगत इति । अत्र^५ नामिदं साधनम्, तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञतापेतत्वस्य सुगते

और दृष्टहानिरूप पापको दूर करना चाहते हैं तो ज्ञान और दर्शन उपयोगस्वरूप
विभी विशिष्ट पुरुषको ही कर्मोंका नाशक, सर्वज्ञ, मोक्षमार्गका उपदेशक, उत्तम
शरीरवाला, विशिष्ट पुण्यकर्मके उदयवाला और निकटवर्ती एवं उनके उपदेश-
ग्राहक गणधर्मादिविनेयोंमें श्रेष्ठ ऐसा मानना चाहिये, वही विवेकी मुमुक्षुओंद्वारा स्तुति
किये जाने योग्य प्रमाणमें सिद्ध होता है । किन्तु जो यह कहते हैं कि 'प्रधान मोक्ष-
मार्गका उपदेशक है और उससे भिन्न आत्माकी मुमुक्षु स्तुति करते हैं' वे आत्माको
अकिञ्चित्कर कहनेवालों—कर्ता आदि स्वीकार न करनेवालों (सांख्यों) के
मिवाय अन्य कोई नहीं है अर्थात् वैसा प्रतिपादन सांख्य ही कर सकते हैं, अन्य
नहीं । इसप्रकार सांख्य मतका संक्षिप्त विवेचन करके उसे समाप्त किया जाता
है—उसका और विस्तार नहीं किया जाता ।

[सुगत-परीक्षा]

§ १६६. जो कहते हैं कि कपिल मोक्षमार्गका उपदेशक न हो, जैसे
महेश्वर, क्योंकि विचार करनेपर उसके मोक्षमार्गोपदेशकपणा व्यवस्थित नहीं होता ।
लेकिन सुगत मोक्षमार्गका उपदेशक हो, कारण उसके कोई भी बाधकप्रमाण नहीं है ।
उनके भी इस कथनको निराकरण करनेके लिये प्रस्तुत प्रकरण प्रारम्भ किया जाता है—

'सुगत भी मोक्षमार्गका प्रतिपादक नहीं है, क्योंकि उसके परमार्थतः सर्व-
ज्ञताका अभाव है, जैसे कपिलादिक ।'

§ १६७. जो जो परमार्थतः सर्वज्ञतारहित है वह वह मोक्षमार्गका प्रतिपादक नहीं
है, जैसे कपिल वगैरह । और परमार्थतः सर्वज्ञतारहित सुगत है । यहाँ साधन असिद्ध
नहीं है, कारण परमार्थतः सर्वज्ञताका अभाव सुगतरूप धर्मोंमें विद्यमान है । यदि

1 द प्रती 'प्रेक्षावद्भिः' नास्ति । 2 द 'स्तुत्योपपत्तेः' । 3 मु स 'निर्वाणस्य' । स चायुक्तः ।
मूले द प्रतेः पाठो निक्षिप्तः । 4 मु स 'मार्गोपदेश' । 5 मु स 'इत्येवं' ।

धर्मिणि सद्भावात् । स हि विश्वतत्त्वान्यतीतानागतवर्तमानानि साक्षात्कुर्वन्स्तद्धेतुकोऽभ्युपगन्तव्यः, तेषां सुगतज्ञानहेतुत्वाभावे^१ सुगतज्ञानविषयत्वविरोधात् । “नाकारण विषयः” [] इति स्वयमभिधानात् । तथाऽतीतानां तत्कारणत्वेऽपि न वर्तमानानामर्थानां सुगतज्ञानकारणत्वम्, समसमयभाविनां^२ कार्यकारणभावाभावादन्यव्यतिरेकानुविधानायोगात् । न ह्यननुकृतान्वयव्यतिरेकोऽर्थः कस्यचित्कारणमिति युक्तं वक्तुम्, ^३अनुकृतान्वयव्यतिरेकं कारणमिति प्रतीतेः । तथा भविष्यतां^४ वाऽर्थानां न सुगतज्ञानकारणता युक्ता यतस्तद्विषयं सुगतज्ञानं स्यादिति विश्वतत्त्व-ज्ञतापेक्षत्वं सुगतस्य सिद्धमेव । तथा परमार्थतः स्वरूपमात्रावलम्बित्वात्सर्वविज्ञानानां सुगतज्ञान-स्यापि स्वरूपमात्रविषयत्वमेवोपरीकृतव्यम्, तस्य बहिरर्थविषयत्वे^५ “सर्वचित्तचैतानामात्म-संबेदनं प्रत्यक्षम्” [न्यायविन्दु. पृ. १६] इति वचन विरोधमध्यासीत्^६, बहिरर्थाकारतयोत्पद्यमान

वास्तवमे सुगत समस्त—भूत, भविष्यत् और वर्तमान तत्त्वोंका साक्षात् ज्ञाता हो तो उसके ज्ञानको समस्ततत्त्वकारणक अर्थात् समस्त तत्त्वोंसे जनित स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि समस्त तत्त्व यदि सुगतज्ञानके कारण न हों तो वे सुगतज्ञानके विषय नहीं हो सकते हैं । कारण, बौद्धोंने स्वयं कहा है कि “नाकारणं विषयः” [] अर्थात् ‘जो कारण नहीं है वह विषय नहीं होता’ । ऐसी हालतमें यदि किसी प्रकार अतीत पदार्थ सुगतज्ञानमें कारण हो भी जायें, यद्यपि उनमें अन्यवहित पूर्वक्षणके सिवाय अन्य सब अतीत पदार्थ कारण सम्भव नहीं हैं तथापि वर्तमान पदार्थोंके सुगतज्ञानकी कारणता असम्भव है, क्योंकि एक-कालमें होनेवाले पदार्थोंमें कार्यकारण-भाव न होनेसे उनमें अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता है । प्रकट है कि जिस पदार्थका अन्वय और व्यतिरेक नहीं है वह किसीका कारण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अन्वय-व्यतिरेकवाला ही कारण प्रतीत होता है । तथा भविष्यत् पदार्थोंके भी सुगतज्ञानकी कारणता युक्त नहीं है जिससे सुगतज्ञान उनको विषय करनेवाला हो, क्योंकि कार्यसे पूर्ववर्तीको ही कारण कहा जाता है, उत्तरवर्तीको नहीं और भविष्यत् पदार्थ कार्यक उत्तर-कालीन है तब वे सुगतज्ञानके कारण कैसे हो सकते हैं ? तथा कारण न होनेकी हालतमें वे सुगतज्ञानके विषय भी कैसे हो सकते हैं ? अर्थात् नहीं हो सकते हैं । अतः सर्वज्ञताका अभाव सुगतके सिद्ध ही है । दूसरी बात यह है कि समस्त ज्ञानोंको परमार्थतः स्वरूप-मात्रविषयक होनेसे सुगतज्ञानको भी स्वरूपमात्रविषयक ही स्वीकार करना चाहिये । और इस तरह उसके विश्वतत्त्वज्ञताका अभाव सिद्ध है । यदि उसे बहिरर्थविषयक (बाह्य पदार्थोंको विषय करनेवाला) कहा जाय तो “समस्त चित्तों और चैत्यों—अर्थात्-मात्रमाही विज्ञानों और विशेष अवस्थाप्राही सुखादिकोंका स्वसंबेदन प्रत्यक्ष होता है” [न्यायविन्दु पृ० १६] इस वचनका विरोध प्राप्त होता है, क्योंकि बाह्य पदार्थाकाररूपसे वह उपपन्न होगा । तात्पर्य यह कि सुगतज्ञानको बहिरर्थविषयक माननपर उसका स्वसंबेदन नहीं हो सकता है और इसलिये उक्त न्यायविन्दुकारके वचनके साथ विरोध आता है । अगर कहा जाय कि उपचारसे सुगतज्ञानको बहिरर्थविषयक मानते हैं तो

१ द प्रतौ पाठोऽयं नास्ति । २ द प्रतौ वृष्टितोऽयं पाठः । ३ मु स ‘नाननुकृता’ । ४ मु स ‘चा’ । ५ द बहिरर्थसंबेदकत्वात् । ६ मु स ‘बहिरर्थविषयत्वे स्वार्थसंबेदकत्वात्’ । ७ द मु ‘धीत’ ।

त्वात् । सुगतज्ञानस्य बहिरर्थविषयस्योपचारकल्पनायां न परमार्थतो बहिरर्थविषयं सुगतज्ञानमतः 'तत्त्वतः' इति विशेषणमपि नासिद्धं साधनस्य । नापि विरुद्धम्, विपक्ष एव कृत्स्नभावात् कपिलादी सपक्षेऽपि सद्भावात् ।

§ १६८. ननु तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञतापेतेन मोक्षमार्गस्य प्रतिपादकेन दिग्नागाचार्यादिना साधनस्य व्यभिचार इति चेत्, न; तस्यापि पक्षीकृतत्वात् । सुगतग्रहणा^१सुगतमतानुसारिणा सर्वेषां गृहीतत्वात् । तर्हि स्याद्वादिनाऽनुपपन्नकेवलज्ञानेन तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञताऽपेतेन सूत्रकारादिना निर्वाणमार्गस्योपदेशकेनानैकान्तिकं साधनमिति चेत्, न; तस्यापि सर्वज्ञप्रतिपादितनिर्वाणमार्गोपदेशित्वेन^२तदनुवादकत्वात्प्रतिपादकत्वसिद्धेः । साक्षात्तत्त्वतो विश्वतत्त्वज्ञ एव हि निर्वाणमार्गस्य प्रवक्ता । गणधरदेवादयस्तु सूत्रकारपर्यन्तास्तदनुवक्ता एव गुरुपरम्परा^३विच्छेदात्, इति स्याद्वादिनां दर्शनम्, ततो न तैरनैकान्तिको हेतुर्यतः सुगतस्य निर्वाणमार्गस्योपदेशित्वाभाव न साधयेत् ।

[सौगतानां स्वपक्षसमर्थनम्]

§ १६९. स्यान्मतम्—न सुगतज्ञानं विश्वतत्त्वेभ्यः समुत्पन्नं तदाकारतां चापन्नं^४ तदध्यवसायि च तत्साक्षात्कारि सौगतेरभिधीयते ।

सुगतज्ञान परमार्थतः बहिरर्थविषयक सिद्ध नहीं होता । अतः 'तत्त्वतः' यह हेतुगत विशेषण भी असिद्ध नहीं है । तथा हेतु विरुद्ध भी नहीं है क्योंकि विपक्षमे वह नहीं रहता है और कपिलादिक सपक्षमे रहता है ।

१६८. बौद्ध—परमार्थतः सर्वज्ञतासे रहित एवं मोक्षमार्गके प्रतिपादक दिग्नागाचार्यादिके साथ आपका हेतु व्यभिचारी है ?

जैन—नहीं, दिग्नाचार्यादिको भी पक्षान्तर्गत कर लिया है, क्योंकि सुगतके ग्रहणसे सुगतमतानुसारी सबोंका ग्रहण विवक्षित है ।

बौद्ध—यदि ऐसा है तो जिन्हें केवलज्ञान प्राप्त नहीं है और इसलिये परमार्थतः जो सर्वज्ञतासे रहित है किन्तु मोक्षमार्गके प्रतिपादक है, ऐंसे स्याद्वादी सूत्रकारादिकोंके साथ साधन व्यभिचारी है ?

जैन—नहीं, वे भी सर्वज्ञोक्त मोक्षमार्गके परम्परा उपदेशक होनेसे अनुवादक अथवा अनुप्रतिपादक हैं और इसलिये प्रतिपादक सिद्ध हैं । मोक्षमार्गका साक्षात् प्रवक्ता (प्रधान प्रतिपादक) निस्सन्देह परमार्थतः सर्वज्ञ ही है । गणधरदेवसे लेकर सूत्रकार तक तो सब उनके अनुवक्ता है, क्योंकि गुरुपरम्पराका क्रम अविच्छिन्न चलता रहता है, यह हमारा दर्शन है—सिद्धान्त है । अतः उनके साथ हेतु व्यभिचारी नहीं है जिससे वह सुगतके मोक्षमार्गोपदेशकताका अभाव सिद्ध न करे । अपितु सिद्ध करेगा ही ।

§ १६९. बौद्ध—हमारा अभिप्राय यह है कि हम सुगतके ज्ञानको विश्वतत्त्वोंसे उत्पन्न, तदाकारताको प्राप्त और तदध्यवसायी होता हुआ उनका साक्षात्कारी नहीं कहते हैं । क्योंकि—

१ स मु 'ग्रहणेन' । २ द 'तदनुप्रतिपादकत्वात्' । ३ द 'क्रियावि' । ४ द 'मार्गोपदेशि' ।
५ द 'तदाकारतापन्नं वा' ।

“भिन्नकालं कथं ग्राह्यमिति चेद्^१ ग्राह्यतां विदुः ।

हेतुत्वमेव युक्तिज्ञास्तदाकारार्पणक्षमम् ॥” [प्रमाणवा. ६-२४७] इति ।

§ २००. अनेन तदुत्पत्तिताद्रूप्योपग्राह्यत्वलक्षणत्वेन व्यवहारिणः प्रत्यभिधानात् ।

“यत्रैव जनयेदेनां तत्रैवास्य प्रमाणाता ।” [] इति ।

§ २०१ अनेन च तदध्यवसायिवस्य प्रत्यक्षलक्षणत्वेन वचनमपि न सुगतप्रत्यक्षापेक्षया व्यवहारिजनापेक्षयैव^२ तस्य व्याख्यानात्, सुगतप्रत्यक्षे स्वसंवेदनप्रत्यक्ष इव तत्त्वलक्षणस्यासम्भवात् । यथैव हि स्वसंवेदनप्रत्यक्ष स्वस्मादनुत्पद्यमानमपि स्वाकारमननुकुर्वाण स्वस्मिन् व्यवसायमजनयत् प्रत्यक्षमिष्यते कल्पनापोढाभ्रान्तत्वलक्षणसद्भावात्, तथा योगिप्रत्यक्षमपि वर्धमानातीतानागततत्त्वमेवः

‘प्रत्यक्षज्ञान भिन्नसमयवर्तको कैसे ग्रहण कर सकता है, यदि यह पृष्ठा जाय तो युक्तिज्ञ पुरुष तदाकारके अर्पणमें समर्थ हेतुताको ही ग्राह्यता कहते हैं । तात्पर्य यह कि यद्यपि अर्थके समय ज्ञान नहीं है और ज्ञानके समय अर्थ नहीं है—अर्थके नाश हो जानेके बाद ही ज्ञान उत्पन्न होता है—अर्थके सद्भावमें नहीं होता है और इसलिये पूर्वक्षण, पूर्वक्षणज्ञानसे भिन्नकालीन है और जब वह भिन्नकालीन है तो वह ग्राह्य कैसे होसकता है ? तथापि युक्तिके जानकारोंका कहना है कि पूर्वक्षण अपना आकार छोड़ जाता है और ज्ञान उसको ग्रहण कर लेता है, यह आकारार्पण-रूप हेतुता—युक्ति ही उसकी ग्राह्यतामें प्रमाण है ।’ [] ।

§ २००. इस पक्षद्वारा तदुत्पत्ति और ताद्रूप्यको ग्राह्यता (प्रत्यक्ष) के लक्षणरूपमें व्यवहारियोंके प्रति कहा है—सुगतके प्रति नहीं । अथान हम व्यवहारियोंके प्रत्यक्षज्ञानके ही तदुत्पत्ति और ताद्रूप्य लक्षणरूपमें अभिहित हैं, सुगतप्रत्यक्षके नहीं । तथा ‘जहाँ ही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष सविकल्पक बुद्धिको उत्पन्न करता है वहाँ ही वह प्रमाण है’ []

§ २०१. इस पक्षांशद्वारा तदध्यवसायिताको प्रत्यक्षके लक्षणरूपसे कथन करना भी सुगतज्ञानकी अपेक्षासे नहीं है, व्यवहारीजनोंकी अपेक्षासे ही है, ऐसा व्याख्यान करना चाहिये, क्योंकि सुगतप्रत्यक्षमें स्वसंवेदन प्रत्यक्षकी तरह उक्त प्रत्यक्षलक्षण (तदुत्पत्ति, तदाकारता और तदध्यवसायिता) असम्भव है । स्पष्ट है कि जिसप्रकार स्वसंवेदन प्रत्यक्ष अपनेसे उत्पन्न न होता हुआ, अपने आकारका अनुकरण न करता हुआ और अपनेमें व्यवसाय (निश्चय) को पैदा न करता हुआ भी प्रत्यक्ष कहा जाता है क्योंकि उसमें कल्पनापोढपना और अभ्रान्तपनारूप प्रत्यक्षलक्षण मौजूद है उसी प्रकार योगिप्रत्यक्ष भी वर्तमान, अतीत और अनागत तत्त्वोंमें उत्पन्न न होता हुआ, उनके आकारका अनुकरण न करता हुआ और उनके अध्यवसायको पैदा न करता हुआ प्रत्यक्ष माना जाता है क्योंकि कल्पनापोढपना और अभ्रान्तपनारूप लक्षण उसमें विद्यमान हैं । यदि ऐसा न हो—विश्व तत्त्वोंसे

स्वयमनुत्पद्यमानं तदाकारमननुकुर्वत् तदध्यवसाय^१मजनयत् प्रत्यक्षं तल्लक्षणयोगित्वात्प्रतिपद्यते^२ । कथमन्यथा सकलार्थविषयं विभूतकल्पनाजालं च सुगतप्रत्यक्षं सिद्ध्येत् ? तस्य भावनाप्रकर्षपर्यन्त-जत्वाच्च न समस्तार्थजत्व युक्तम्, “भावनाप्रकर्षपर्यन्तजं योगिज्ञानम्” [न्यायबिन्दु पृ० २०] इति वचनात् । भावना हि द्विविधा श्रुतमयी चिन्तामयी च । तत्र^३श्रुतमयी श्रुतमात्रेभ्यः परार्थानुमानवाक्येभ्यः समुत्पद्यमानज्ञानेन^४ श्रुतशब्दवाच्यतामास्कन्दता निवृत्ता^५ पर प्रकर्ष प्रतिपद्यमाना स्वार्थानुमानज्ञान^६लक्षण्या चिन्तया निवृत्ता^७ चिन्तामयी भावनामारभते । सा च प्रकृष्यमाणा परं प्रकर्षपर्यन्तं मग्राप्ता योगिप्रत्यक्षं जनयति, ततस्तत्त्वतो विश्वतस्त्वज्ञतासिद्धेः सुगतस्य न तदपेक्षित्व सिद्ध्यति यतो निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः सुगतो न भवेदिति ।

[सुगतमतनिराकरणम्]

§ २०२. तदपि न विचारक्षमम्, भावनाया विकल्पात्मिकाया श्रुतमय्याश्चिन्तामय्याश्चावस्तुविषयाया वस्तुविषयस्य योगिज्ञानस्य जन्मविरोधान् । कुतश्चिदतत्त्वविषयाद्

उत्पन्नादिरूप हो तो सुगतप्रत्यक्ष ममस्तार्थविषयक और कल्पनाजालरहित कैसे सिद्ध हो सकेगा ? फलितार्थे यह कि सुगतप्रत्यक्षमे विश्वतस्त्वोको हम कारण नहीं मानते हैं, क्योंकि कारण माननेकी हालतमे सुगतप्रत्यक्ष उनसे उत्पन्न न हो सकनेसे समस्त पदार्थोंका ज्ञाता सिद्ध नहीं होता । अतएव तदुत्पत्ति, तादृश्य और तदध्यवसायिताका जो प्रतिपादन है वह हम लोगोंके प्रत्यक्षज्ञानकी अपेक्षा है, सुगतप्रत्यक्षकी अपेक्षा नहीं । दूसरे, सुगतप्रत्यक्ष भावनाके परमप्रकर्षसे उत्पन्न होता है—विश्वतस्त्वोमे नहीं, इसलिये भी वह समस्त पदार्थजन्य नहीं माना जा सकता है क्योंकि “भावनाके चाम प्रकर्षसे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको योगिज्ञान अथवा योगिप्रत्यक्ष कहते हैं ।” [न्यायबिन्दु पृ० २०] ऐसा न्यायबिन्दुकार आचार्य धर्मकीर्तिका उपदेश है । प्रकट है कि भावना दो प्रकारकी कही गई है—एक श्रुतमयी और दूसरी चिन्तामयी । जो सुने जानेवाले परार्थानुमानवाक्योंसे उत्पन्न एवं श्रुत शब्दसे कहे जानेवाले श्रुतज्ञानसे उत्पन्न होती है वह श्रुतमयी भावना है । यह श्रुतमयी भावना परमप्रकर्षको प्राप्त होती हुई स्वार्थानुमानात्मक चिन्ताद्वारा जनित चिन्तामयी भावनाको आरम्भ करती है और वह चिन्तामयी भावना बढ़ते-बढ़ते अन्तिम प्रकर्षको प्राप्त होकर योगिप्रत्यक्षको उत्पन्न करती है । अतः सुगतके परमार्थतः सर्वज्ञता सिद्ध है और इसलिये उसके सर्वज्ञताका अभाव सिद्ध नहीं होता, जिससे सुगत मोक्षमार्गका प्रतिपादक न हो, अपितु वह है ही ।

§ २०२. जैन—यह कथन भी विचारसह नहीं है—विचारद्वारा उसका खण्डन होजाता है, क्योंकि श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाएँ विकल्पात्मक हैं और इसलिये वे अवस्तुको विषय करनेवाली हैं, अतः उनसे वस्तुविषयक योगिज्ञान उत्पन्न नहीं होसकता है । दूसरे, अवस्तुको विषय करनेवाले किमी विकल्पज्ञानसे वस्तुको

१ मु ‘तदध्यवसाय’ । २ स ‘प्रतिपद्यते’ । ३ द ‘तथा हि’, स ‘तर्हि तत्र’ । ४, ६ मु ‘ज्ञान’ नास्ति । ५ द ‘निवृत्ता’ । ७ द स ‘निवृत्ता’ ।

विकल्पज्ञानात्तत्त्वविषयस्य ज्ञानस्यानुपलब्धेः । कामशोकभयोन्मादचौर^१स्वप्नाद्युपप्लुतज्ञानेभ्यः कामिनीमृतेष्टजनशत्रुसंघातानियतार्थगोचराणां पुरतोऽवस्थितानामिष दर्शनस्याऽप्यभूतार्थविषयतया तत्त्वविषयतया तत्त्वविषयत्वाभावात् । तथा चाभ्यधाधि—

“काम-शोक-भयोन्माद चौर^२-स्वप्नाद्युपप्लुताः ।

अभूतानपि पश्यन्ति पुरतोऽवस्थितानिव ॥” [प्रमाणवा० ३-२८२] इति ।

[सौत्रान्तिकानां पूर्वपक्षः]

§ २०३. ननु च कामादिभावनाज्ञानादभूतानामपि कामिन्यादीनां पुरतोऽवस्थितानामिष स्पष्ट^३ साक्षाद्दर्शनमुपलभ्यते किमङ्ग पुनः श्रुतानुमानभावनाज्ञानात्परमप्रकर्षप्राप्ताश्चतुरार्यसत्यानां परमार्थसतो दुःख-समुदय-निरोध-मार्गाणां योगिनः साक्षाद्दर्शनं न भवतीत्ययमर्थोऽस्य श्लोकस्य सांगतैर्विवक्षितः, स्पष्टज्ञानस्य भावनाप्रकर्षादुत्पत्तौ^४ कामिन्यादिषु भावनाप्रकर्षस्य^५ स्पष्टज्ञानजनकस्य दृष्टान्ततया प्रतिपादनात् । न च श्रुतानुमानभावनाज्ञानमतत्त्वविषयं ततस्तत्त्वस्य प्राप्यत्वात् । श्रुतं हि परार्थानुमानं त्रिरूपलिङ्गप्रकाशकं वचनम्, चिन्ता च स्वार्थानुमान साध्यविनाभावित्रिरूपलिङ्गज्ञानम्, तस्य विषयो

विषय करनेवाला ज्ञान उपलब्ध नहीं होता । यही कारण है कि काम, शोक, भय, उन्माद, चोर और स्वप्नादि युक्त ज्ञानोंसे उत्पन्न हुए कामिनी, मृत प्रियजन, शत्रुसमूह, और अनियत पदार्थोंको विषय करनेवाले ज्ञान भी, जिनसे वे कामिनी आदि पदार्थ सामने खड़े हुएकी तरह दिखते हैं, अपरमार्थभूत पदार्थोंको विषय करनेसे वस्तुविषयक नहीं है । तात्पर्य यह कि जिनका ज्ञान कामादियुक्त है उन्हें कामिनी आदि पदार्थ सामने स्थितकी तरह दिखते हैं और इसलिये उनके ज्ञान अतत्त्वको विषय करनेसे तत्त्वविषयक नहीं है । अतएव कहा है—

‘काम, शोक, भय, उन्माद, चोर और स्वप्नादिसे युक्त पुरुष असत्य अर्थोंको भी सामने स्थितकी तरह देखते हैं ।’ [प्रमाणवार्तिक ३-२८२]

§ २०३. बौद्ध—जब कामादिकके भावनाज्ञानसे असत्यभूत भी कामिनी आदिकोंका सामने स्थितोंकी तरह स्पष्ट साक्षात् प्रत्यक्षज्ञान उपलब्ध होता है तब क्या कारण है कि श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाज्ञानसे, जो परमप्रकर्षको प्राप्त है, दुःख, समुदय (दुःखके कारण), निरोध (दुःखनिवृत्ति) और मार्ग (दुःखनिवृत्तिके उपाय) इन चार परमार्थभूत आर्यसत्योंका योगीको साक्षात् प्रत्यक्षज्ञान नहीं होता ? यह अर्थ उपरोक्त पद्यका हमें विवक्षित है, क्योंकि भावनाके प्रकर्षसे स्पष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध करनेमें स्पष्ट ज्ञानके जनक, कामिनी आदिमें होनेवाले भावनाप्रकर्षको हम दृष्टान्तरूपसे प्रतिपादन करते हैं । दूसरी बात यह है कि श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाज्ञान अवस्तुको विषय करनेवाला नहीं है, क्योंकि उससे तत्त्व प्राप्य है । प्रकट है कि परमार्थानुमानरूप त्रिरूपलिङ्गप्रकाशक वचनको श्रुत कहते हैं और स्वार्थानुमानरूप साध्यके अविनाभावी (साध्यके होनेपर होनेवाला और साध्यके अभावमें न होनेवाला) त्रिरूपलिङ्गके ज्ञानको चिन्ता कहते हैं । इन दोनों

द्वेधा प्राप्यश्चात्मन्यनीयश्च । तत्रात्मन्यमानस्य साध्यसामान्यस्य तद्विषयस्यावस्तुत्वादतत्त्व^१ विषयत्वे-
ऽपि प्राप्यस्वलक्षणापेक्षया तत्त्वविषयत्वं व्यवस्थाप्यते, “वस्तुविषयं प्रामाण्यं द्वयोरपि प्रत्यक्षानु-
मानयोः ” [] इति वचनात् । यथैव हि प्रत्यक्षादर्थं परिच्छिद्य प्रवर्त्तमानोऽर्थक्रियायां
न विसंवाद्यत इत्यर्थाक्रियाकारि स्वलक्षणवस्तुविषयं प्रत्यक्षं प्रतीयते तथा परार्थानुमानास्वार्थानुमाना-
श्चार्थं परिच्छिद्य प्रवर्त्तमानोऽर्थक्रियायां न विसंवाद्यत इत्यर्थाक्रियाकारि चतुरार्यसत्यवस्तुविषयमनुमान-
मास्थीयत इत्युभयोः प्राप्यवस्तुविषय प्रामाण्यं सिद्धम्, प्रत्यक्षस्येवानुमानस्यार्थासम्भवे सम्भवाभाव-
साधनात् । तदुक्तम् —

“अर्थस्यासम्भवेऽभावात्प्रत्यक्षेऽपि प्रामाण्यता ।

प्रतिबद्धस्वभावस्य तद्वेतुत्वे समं द्वयम् ॥” [] इति ।

§ २०४. तदर्थं ^१श्रुतानुमानभावनाज्ञानात्प्रकर्षपर्यन्तप्राप्ताश्चतुरार्यसत्यज्ञानस्य स्पष्टतमस्योत्प-

भावनाज्ञानौका विषय दो प्रकारका है—एक प्राप्य और दूसरा आलम्बनीय । उनमें
जो आलम्बन होनेवाला उसका विषयभूत साध्यसामान्य है—वह अवस्तु है,
इस लिये आलम्बनीय विषयकी अपेक्षासे वह अतत्त्वविषयक होनेपर भी
प्राप्यस्वलक्षणकी अपेक्षासे वस्तुविषयक व्यवस्थापित किया जाता है, क्योंकि
“प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों ही में वस्तुविषयक प्रामाण्य है अर्थात् प्रत्यक्षकी तरह
अनुमानमें भी वस्तुविषयक प्रामाण्यता है ।” [] ऐसा कहा गया है ।
निःसन्देह जिसप्रकार प्रत्यक्षसे अर्थको जानकर प्रवृत्त हुए पुरुषको अर्थक्रियामें
कोई विसंवाद नहीं होता और इसलिये उसका वह प्रत्यक्षज्ञान अर्थक्रियाकारी
एव स्वलक्षणरूप वस्तुको विषय करनेवाला प्रतीत होता है उसीप्रकार परार्थानुमान
और स्वार्थानुमानसे अर्थको जानकर प्रवृत्त होनेवाले पुरुषको अर्थक्रियामें कोई
विसंवाद नहीं होता और इसलिये उसका वह अनुमानज्ञान अर्थक्रियाकारी एवं
चार आर्यसत्य (दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग) रूप वस्तुको विषय करनेवाला
माना जाता है । इसप्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान दोनोंमें प्राप्य वस्तुकी अपेक्षा प्रामाण्य
सिद्ध है, क्योंकि प्रत्यक्षकी तरह अनुमान भी अर्थके अभावमें नहीं होता है ।
कहा भी है—

“अथके अभावमें न होनेसे प्रत्यक्षमें भी प्रामाण्यता है और साध्यके सद्भावमें
होनेवाला तथा साध्यके अमद्भावमें न होनेवाला अर्थात् साध्याविनाभावी त्रिरूपलिङ्ग—
प्रतिबद्धस्वभाववाला साधन अनुमानमें कारण है—उसके होनेपर ही अनुमान उत्पन्न
होता है और उसके न होनेपर अनुमान उत्पन्न नहीं होता है और इसलिये उसमें भी
प्रामाण्यता है । अतएव प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों समान हैं । तात्पर्य यह कि प्रत्यक्षकी
तरह अनुमान भी त्रिरूप लिङ्गात्मक अर्थसे उत्पन्न होता है—उसके अभावमें नहीं
होता है ।” []

§ २०४. इसप्रकार चरम प्रकर्षको प्राप्त—श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाज्ञान-
से स्पष्टतम—अत्यन्त विशद चार आर्यसत्योंका ज्ञान उत्पन्न होनेमें कोई विरोध नहीं

तेरविरोधात्सुगतस्य विश्वतत्त्वज्ञता प्रसिद्धैव, परमवैतृष्ण्यवत् । सम्पूर्णं गतः सुगत इति निर्वचनात्, सुपूर्णं^१ कलशवत्, सुशब्दस्य सम्पूर्णवाचित्वात् । सम्पूर्णं हि साक्षात्तुरार्यसत्यज्ञानं सम्प्राप्तः सुगत इष्यते । तथा शोभनं गतः सुगत इति सुशब्दस्य शोभनार्थत्वात्सुरूपकन्यावत् निरुच्यते । शोभनो ह्यविद्यातृष्णाशून्यो ज्ञानसन्तानः, तस्याशोभनाभ्यामविद्यातृष्णाभ्यां व्यावृत्तत्वात्, [त] सम्प्राप्तः सुगत इति, निरास्रवचित्तसन्तानस्य सुगतत्ववर्णनात् । तथा सुष्ठु गतः सुगत इति पुनरनावृत्त्यागत इत्युच्यते, सुशब्दस्य पुनरनावृत्त्यर्थत्वात्, सुनष्टज्वरवत् । पुनरविद्यातृष्णाक्रान्तचित्तसन्तानावृत्तेरभावात्, निरास्रवचित्तसन्तानसद्भावाच्च । “तिष्ठन्त्येव पराधीना येषां तु महती कृपा ।” [प्रमाणवा० २-१६६] इति वचनात् । कृपा हि त्रिविधा—सत्त्वालम्बना पुत्रफलआदिषु, धर्मालम्बना सङ्कादिषु, निरालम्बना^२ शिलासम्पुटसन्दष्टमण्डूकोद्धरणादिषु । तत्र महती निरालम्बना कृपा सुगतानां सत्त्व-धर्मानपेक्षत्वादिति ते तिष्ठन्त्येव न कदाचिन्निर्वाण्ति धर्मदेशनया जगदुपकारनिरतत्वाजगतश्चानन्त-

है और इसलिये सुगतके सर्वज्ञता प्रसिद्ध ही है, जैसे परम वैतृष्ण्य भाव अर्थात् तृष्णाका सर्वथा अभाव । क्योंकि जो सम्यक् प्रकारसे पूर्णताको प्राप्त है वह सुगत है, ऐसी सुगत शब्दकी व्युत्पत्ति है, जैसे सुपूर्ण कलश । यहाँ ‘सु’ शब्द सम्पूर्ण अर्थका वाची है । स्पष्ट है कि जो सम्पूर्ण चार आयसत्त्वोंके साक्षात् ज्ञानको प्राप्त होजाता है उसे सुगत कहा जाता है । तथा जो शोभन—शोभाको प्राप्त है उसे सुगत कहते हैं, ऐसी भी सुगत शब्दकी व्युत्पत्ति है, क्योंकि सुरूप कन्या (शोभायुक्त रूपवाली बालिका) की तरह ‘सु’ शब्द यहाँ शोभनार्थक है । यथार्थ में अविद्या और तृष्णामें रहित ज्ञानमन्तानको शोभन कहा जाता है और सुगत अशोभन अविद्या तथा तृष्णामें रहित है, इसलिये उस शोभन ज्ञानमन्तानको जो प्राप्त है वह सुगत है, क्योंकि निरास्रव चित्तसन्तानको सुगत वर्णित किया गया है । तथा, जो अच्छी तरह चला गया (सुष्ठु गत इति)—फिर लौटकर नहीं आता उसे सुगत कहते हैं । यहाँ ‘सु’ शब्दका अनावृत्ति—लौटकर न आना—अर्थ है, जैसे सुनष्ट ज्वर अर्थात् अच्छी तरह चला गया—फिर लौटकर न आनेवाला ज्वर । चूँकि जो सुगतत्वको प्राप्त हो चुके हैं उन्हें पुन अविद्या और तृष्णासे व्याप्त चित्तसन्तान प्राप्त नहीं होता और सदैव निरास्रव चित्तमन्तान प्राप्त रहता है । कहा भी है—“ सुगतो की महान कृपाएँ दूसरोंके लिये बनी ही रहती है—सदैव ठहरी रहती है । ” [प्रमाणवार्तिक २।१६] । विदित है कि कृपाएँ तीन प्रकारकी हैं—एक तो सत्त्वालम्बना—जीवमात्रको लेकर होनेवाली, जो पुत्र, स्त्री वगैरहमें की जाती है, दूसरी धर्मालम्बना—धर्मकी अपेक्षामें होनेवाली, जो भ्रमण-संघ आदिमें की जाती है और तीसरी निरालम्बना—सत्त्व-धर्मादि किसीकी भी अपेक्षा से न होनेवाली अर्थात् रागनिरपेक्ष, जो पत्थरके टुकड़ेमें दबे या माँपमें इसे मेटकका उद्धार करने आदिमें की जाती है । इनमें सबसे बड़ी कृपा सुगतोंकी निरालम्बना कृपा है क्योंकि उसमें सत्त्व और धर्म दोनों ही की अपेक्षा नहीं होती है । और इसलिये वे सदैव स्थिर रहती हैं । कभी उनका नाश नहीं होता, क्योंकि सभी सुगत धर्मोपदेशद्वारा जगतका उपकार करनेमें सतत तत्पर रहते हैं और जगत (लोक) अनन्त है—संसारी

१ सु ‘सुकलशवत्’, स ‘संपूर्णकलशवत्’ । २ सु स ‘शिला’ नास्ति ।

त्वान् । “बुद्धो भवेयं जगते हिताय” [अद्वयवज्रसं० पृ० ५] इति भावनया बुद्धत्वसंवर्त्तकस्य धर्म-
विशेषस्योत्पत्तेर्धर्मदेशनाविरोधाभावाद्विषयान्तररेणाऽपि विधूतकल्पनाजालस्य बुद्धस्य मोक्षमार्गोप-
देशिन्या वाचो धर्मविशेषादेव प्रवृत्तेः । स एव निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः समवतिष्ठते विश्वतत्त्वज्ञ-
त्वात् कास्त्वन्यतो वितृष्णत्वाच्चेति केचिदाचक्षते सौत्रान्तिकमतानुसारिणः सौगताः ।

[सौत्रान्तिकमतनिराकरणे जैनानामुत्तरपक्षः]

§ २०५. तेषां तत्त्वव्यवस्थामेव न सम्भावयामः । किं पुनर्विश्वतत्त्वज्ञः सुगतः ? स च
निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादक इत्यसम्भाव्यमानं प्रमाणविरुद्धं प्रतिपद्येमहि ।

§ २०६. तथा हि—प्रतिक्षणविनश्वरा बहिरर्थाः परमाणवः प्रत्यक्षतो नानुभूता नानुभूयन्ते,
स्थिरस्थूलधारणाकारस्य प्रत्यक्षबुद्धौ घटादर्थस्य प्रतिभासनात् । यदि पुनरत्यासञ्ज्ञाऽसंसृष्टरूपाः
परमाणवः प्रत्यक्षबुद्धौ प्रतिभासन्ते, प्रत्यक्षपृष्ठभाविनी तु कल्पना संवृत्तिः स्थिरस्थूलसाधारणाकार-
मात्मन्यविद्यमानमारोपयतीति सांवृत्तालम्बनाः पञ्च विज्ञानकाया इति निगद्यते, तदा निरंशानां
क्षणिकपरमाणूनां का नामाऽस्यात्मज्ञता ? इति विचार्यम् । व्यवधानाभाव इति चेत्, तर्हि सजातीयस्य

प्राणी अनन्त मंख्यक है । अत एव “ मै जगतका हित करनेके लिये बुद्ध होऊँ ” []
इम भावनासे सुगताको बुद्धत्व (तीर्थ) प्रवर्त्तक धर्मविशेषका लाभ होता है और इसलिये
उनके विवक्षाके अभावमे भी धर्मोपदेशका कोई विरोध नहीं है—वह बन जाता है ।
यही कारण है कि समस्त कल्पनाओंसे रहित बुद्धके मोक्षमार्गका उपदेश करनेवाली
वाणीकी धर्मविशेषमे ही प्रवृत्ति होती है । अतः सुगत ही मोक्षमार्गका प्रतिपादक सम्यक्
प्रकारसे व्यवस्थित होता है क्योंकि वह विश्वतत्त्वज्ञ है और सम्पूर्णातः वितृष्ण्य—
तृष्णारहित है । इस प्रकार हम सौत्रान्तिकोंका कथन है ?

§ २०५. जैन—आपकी तत्त्वव्यवस्थाको ही हम सम्भव नहीं मानते हैं, फिर
सुगत विश्वतत्त्वज्ञ कैसे हो सकता है ? और ऐसी दशामे ‘वह मोक्षमार्गका प्रतिपादक
है’ इस असम्भव बातको भी हम प्रमाणविरुद्ध समझते हैं । तात्पर्य यह कि ‘मूलाभावे
कुनो शाखा’ इम न्यायानुसार जब आपके तत्त्वोंकी व्यवस्था ही नहीं बनती है तो उन
तत्त्वोंका ज्ञान और मोक्षमार्गका प्रतिपादक सुगत है, यह कहना सर्वथा असंगत और
प्रमाणविरुद्ध है । वह इम प्रकारसे है—

§ २०६. आपके द्वारा माने गये प्रतिक्षणविनाशी बहिरर्थपरमाणु प्रत्यक्षसे न
तो कभी अनुभूत हुए है और न अनुभवमे आते है, स्थिर, स्थूल और साधारण आकार-
वाले घटादिक पदार्थोंका ही प्रत्यक्षज्ञानमे प्रतिभास होता है ।

सौत्रान्तिक — अत्यन्त निकटवर्ती और परस्पर संसर्गसे रहित परमाणु
प्रत्यक्षज्ञानमे प्रतिभासित होते हैं । लेकिन प्रत्यक्षके पीछे उत्पन्न होनेवाली कल्पना, जो
कि संवृत्ति है—अवास्तविक है, स्थिर, स्थूल और सामान्य आकारको, जो वास्तवमे
अविद्यमान है—उसमे नहीं है, अपनेमे आरोपित करती है और इसीसे ‘पाँच विज्ञान-
काय सांघृतालम्बी—काल्पनिक कहे जाते हैं ?

जैन—यदि ऐसा है तो यह विचारिये कि निरन्तर क्षणिक परमाणुओंकी अत्यन्त
निकटवर्तिता क्या है ?

विजातीयस्य च व्यवधायकस्याभावात्तेषां व्यवधानाभावः संसर्ग एवोक्तः स्यात् । स च सर्वात्मना न सम्भवत्येवैकपरमाणुमात्रप्रचयप्रसङ्गात् । नाऽप्येकदेशेन दिग्भागभेदेन षड्भिः परमाणुभिरैकस्य परमाणोः ^१संसृज्यमानस्य षडंशतापत्ते । तत एवासंसृष्टाः परमाणवः प्रत्यक्षेणाल्मयन्त इति चेत्, कथमत्यासन्नास्ते विरोधात्, द्रविष्टदेशव्यवधानाभावात्त्यासन्नास्ते इति चेत्, न; समीपदेशव्यवधानोपगमप्रसङ्गात् । तथा च समीपदेशव्यवधायकं वस्तु व्यवधीयमानपरमाणुभ्यां संसृष्टं व्यवहितं वा स्यात्?, गत्यन्तराभावात् । न तावत्संसृष्टं तत्संसर्गस्य सर्वात्मनैकदेशेन वा विरोधात् । नाऽपि व्यवहितम्, व्यवधायकान्तरपरिकल्पनानुऽपङ्गात् । व्यवधायकान्तरमपि व्यवधीयमानाभ्यां संसृष्टं व्यवहितं चेति पुनः पर्यनुयोगेऽनवस्थानादिति कात्या-

सौत्रा०—परमाणुओंके मध्यमे व्यवधान न होना, यह उनकी अत्यन्त निकटवर्तिता है ।

जैन—तो आपने सजातीय और विजातीय व्यवधायकके न होनेसे उनके व्यवधानाभावको संसर्ग ही बतलाया जान पड़ता है । सो वह संसर्ग सम्पूर्णपनेसे सम्भव नहीं है, क्योंकि एकपरमाणुमात्रके प्रचयका प्रसंग आता है अर्थात् एकपरमाणुसे दूसरे परमाणुओंका सर्वात्मना संसर्ग माननेपर केवल एकपरमाणुका ही प्रचय होगा, क्योंकि दूसरे सब परमाणु उसी एक परमाणुके पेटमें समा जायेंगे । एकदेशसे भी वह संसर्ग सम्भव नहीं है, क्योंकि छह दिशाओंसे छह परमाणुओंद्वारा एकपरमाणुके साथ सम्बन्ध होनेपर उस परमाणुके षडंशताकी प्राप्ति होती है अर्थात् छः (पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊपर और नीचेकी) ओरसे छह परमाणु आकर जब एक परमाणुसे एक देशसे सम्बन्ध करेंगे तो उस एक परमाणुके छह अंश प्रसक्त होंगे और इस तरह वह निरंश नहीं बन सकेगा ।

सौत्रा०—इसीसे परमाणु असम्बद्ध—सम्बन्धरहित प्रत्यक्षसे उपलब्ध होते हैं ?

जैन—फिर उन्हें आप अत्यन्त निकटवर्ती कैसे कहते हैं ? क्योंकि परस्पर विरोध है—जो असम्बद्ध हैं वे अत्यन्त निकटवर्ती कैसे ? और जो अत्यन्त निकटवर्ती हैं वे असम्बद्ध कैसे ?

सौत्रा०—बात यह है कि दूर देशका व्यवधान न होनेसे उन्हें अत्यन्त निकटवर्ती कहा जाता है ?

जैन—तो इसका मतलब यह हुआ कि आप उनके समीपदेशका व्यवधान स्वीकार करते हैं और उस दशामे आपको यह बतलाना पड़ेगा कि समीपदेशरूप व्यवधायक वस्तु व्यवधीयमान परमाणुओंसे सम्बद्ध है या व्यवहित ? अन्य विकल्पका अभाव है । सम्बद्ध तो कहा नहीं जासकता, क्योंकि वह सम्बन्ध सम्पूर्णपने और एकदेश दोनों तरहसे भी नहीं बनता है । व्यवहित भी वह नहीं है, क्योंकि अन्य व्यवधायककी कल्पनाका प्रसंग आता है, कारण वह अन्य व्यवधायक भी व्यवधीयमान परमाणुओंसे सम्बद्ध है या व्यवहित ? इस तरह पुनः प्रश्न होनेपर अनवस्था प्राप्त

सन्ना^१ऽसंस्पृष्टरूपाः परमाण्वो बहिः सम्भवेयुः ये प्रत्यक्षविषयाः स्युस्तेषां प्रत्यक्षा^२ विषयत्वे च^३ न कार्यलिङ्गं स्वभावलिङ्गं वा परमाण्वात्मकं प्रत्यक्षतः सिद्ध्येत्, परमाण्वात्मकसाध्यवत् । क्वचित्तदसिद्धौ च न कार्यकारणयोर्ध्याप्यध्यापकयोर्वा तद्भावः सिद्ध्येत्, प्रत्यक्षानुपलम्भव्यतिरेकेण तत्माधनासम्भवात् । तदसिद्धौ च न स्वार्थानुमानमुदयात्^४, तस्य लिङ्गदर्शनसम्बन्धस्मरणभ्यामेवोदयः प्रसिद्धे^५, तदभावे तदनुपपत्तेः । स्वार्थानुमानानुपपत्तौ च न परार्थानुमानरूप श्रुतमिति कं श्रुतमयी चिन्तामयी च भावना स्यात् ? यतस्तत्प्रकर्षपर्यन्तज योगिप्रत्यक्षमुरीक्रियते । ततो न विश्वतत्त्वज्ञता सुगतस्य तत्त्वतोऽस्ति, येन सम्पूर्णं गतं सुगतः, शोभनं गतं सुगतं, सुष्ठु गतं सुगतं^६ इति सुशब्दस्य सम्पूर्णार्थत्रयमुदाहर्य सुगतशब्दस्य निर्वचनत्रयमुपवर्णयते सकलाविद्यातृष्णाप्रहाणाच्च सर्वार्थज्ञानवैतृष्यमिद्धे^७ सुगतस्य जगद्धितेषिणः प्रमाणभूतस्य सन्तानेन^८ सर्वदाऽवस्थितस्य विभूतकल्पनाजालस्यापि धर्मविशेषाद्विनेयजनमततत्त्वोपदेशप्रणयनसम्भाव्यते^९, सौत्रान्तिकस्य^{१०} मते विचार्यमाणस्य परमार्थतोऽर्थस्य व्यवस्थापनायोगादिति सूत्रं 'सुगतोऽपि निर्वाणमार्गस्य न प्रतिपाद-

होती है । ऐसी स्थितिमें अत्यन्त निकटवर्ती और असम्बद्धरूप बाह्य परमाणु कहां सम्भव है, जो प्रत्यक्षके विषय हो ? और जब वे प्रत्यक्षके विषय नहीं हैं तब परमाणुरूप कार्यलिङ्ग हेतु अथवा स्वभावलिङ्ग हेतु भी प्रत्यक्षसे मिद्ध नहीं होता, जैसे परमाणुरूप माध्य । और जब वे परमाणुरूप माध्य तथा साधन दोनों असिद्ध हैं तो कार्य-कारणमे कार्य-कारणभाव और व्याप्य-व्यापकमे व्याप्य-व्यापकभावरूप सम्बन्ध मिद्ध नहीं हो सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष—अन्वय और अनुपलम्भ—व्यतिरेकके बिना उमकी सिद्धि सम्भव नहीं है और उमकी सिद्धि न होनेपर स्वार्थानुमान उत्पन्न नहीं हो सकता है, क्योंकि वह लिङ्गदर्शनलिङ्गके देखने और माध्यसाधनसम्बन्धके स्मरण होनेसे ही उत्पन्न होता है, यह प्रसिद्ध है । अतः उनके अभावमें वह नहीं बन सकता है । और स्वार्थानुमानके न बचनेपर परार्थानुमानरूप श्रुत भी नहीं बन सकता है । इसप्रकार श्रुतमयी और चिन्तामयी भावनाएँ कहां बनती हैं, जिसमें उनके चरम प्रकरणसे उत्पन्न होनेवाला योगिप्रत्यक्ष स्वीकार किया जाती है ? तात्पर्य यह कि उक्त भावनाओंके सिद्ध न होनेसे उनसे योगिप्रत्यक्षकी उत्पत्ति मानना असम्भव और असङ्गत है । अतः सुगतके परमार्थतः सर्वज्ञता नहीं है, जिससे कि 'सम्पूर्णं गतं सुगतं, शोभनं गतं सुगतं, सुष्ठु गतं सुगतं'—जो सम्पूर्णताको प्राप्त है वह सुगत है, जो शोभनको प्राप्त है वह सुगत है, जो अच्छी तरह चला गया है—लौटकर आनेवाला नहीं है वह सुगत है, इसप्रकार सुशब्दके सम्पूर्णार्थों तीन अर्थोंको उदाहरणद्वारा बतलाकर 'सुगत' शब्दकी तीन निष्पत्तियाँ वर्णित करते हैं तथा ममस्त अविद्या और तृष्णाके नाशसे समस्त पदार्थों का ज्ञान एवं चितृष्णताके मिद्ध होनेसे उसे जगतहितैषी, प्रमाणभूत, सन्तानरूपसे सर्वदा स्थित और कल्पनाजालसे रहित बतलाते हुए उसके धर्मविशेषसे शिष्यजनोके लिये निरन्तर तत्त्वोपदेश करनेकी सम्भावना करते हैं, क्योंकि आप (सौत्रान्तिकों) के मतमें विचारणीय वास्तविक अथकी व्यवस्था नहीं

१ द स 'कात्यायनाः संस्पृष्ट—' । २ द 'प्रत्यक्षविषयत्वे' । ३ सु 'च' नास्ति । ४ सु 'मुदियात्' ।

५ सु 'सुगत' नास्ति । ६ सु स 'सन्तानेन' नास्ति । ७ सु स 'सम्मत' । ८ सु 'न सम्भाव्यते' ।

९ सु 'सौत्रान्तिकमते' ।

कन्तव्यतो विश्वनपेक्षताऽपायान्, कपिलादिवत्' इति ।

[योगाचारमतं प्रदर्श्य तन्निराकरणम्]

§ २०७. येऽपि ज्ञानपरमाणु एव प्रतिक्षणविसरारवः^१ परमार्थसन्तो न बहिरर्थपरमाणवः, प्रमाणाभावात्, अवयव्यादिष्वदिति योगाचारमतानुसारिणः । प्रतिपद्यन्ते, तेषामपि न मन्वित्परमाणवः स्वसंवेदनप्रत्यक्षतः प्रसिद्धाः, तत्र तेषामनवभासनादन्तरात्मन एव सुखदुःखाद्यनेकविधवर्तय्यापिनः प्रतिभासनात् । तथाप्रतिभासोऽनाद्यविद्यावामनाबलात्समुपजायमानो भ्रान्त एवेति चेन्न, बाधक-प्रमाणाभावात् ।

§ २०८. नन्वेकः पुरुषः क्रमभूवः सुखादिपर्यायान् सहस्रद्वयं गुणान् किमेकेन स्वभावेन व्याप्नोत्यनेकेन वा ? न तावदेकं तेषामेकरूपतापत्तेः । नाप्यनेकेन तस्याप्यनेकस्वभावत्वात् भेद-प्रमज्ञादेकत्वविराधात्, इत्यपि न बाधकम्, वेद्यवेदकाकारैकज्ञानेन तस्यापसरितत्वात् । सवेदनं द्वेकं वेद्यवेदकाकारं स्वमवित्स्वभावेनेकेन व्याप्नोति, न च तयोरेकरूपता, मन्विद्रूपैक्यरूपतवेति चेत्,

होती है । अतएव यह ठाक ही कहा गया है कि 'मुगत भी मोक्षमार्गका प्रतिपादक नहीं है क्योंकि उसके परमार्थतः सर्वज्ञताका अभाव है, जैसे कपिलादिक' ।

§ २०७. योगाचार—प्रतिक्षण नाशशील ज्ञानपरमाणु ही वास्तविक है, बाह्य-परमाणु नहीं, क्योंकि उनका साधक कोई प्रमाण नहीं है, जैसे अवयवी आदि । अतः मुगत ज्ञानपरमाणुओंका ज्ञाता और उनका प्रतिपादक मिट्ट होता है ?

जैन—आपके भी ज्ञानपरमाणु स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे मिट्ट नहीं है, क्योंकि उसमें उनका प्रतिभास नहीं होता है, केवल सुखदुःखादि अनेक पर्यायोंमें व्याप्त अन्तरात्माका ही उसमें प्रतिभास होता है ।

योगाचार—उक्त प्रकारका प्रतिभास अनादिकालीन अविद्याकी वामनाक बलसे उत्पन्न होता है और इसलिये वह भ्रान्त है—सच्चा नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि उसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है । तात्पर्य यह कि भ्रान्त वह प्रतिभास होता है जो प्रमाणसे बाधित होता है, किन्तु सुखदुःखादि पर्यायोंमें व्याप्त आत्माका जो स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे प्रतिभास होता है वह अबाधित है—बाधित नहीं है ।

§ २०८. योगाचार—एक आत्मा क्रमवर्ती अनेक सुखादि पर्यायों और सहभावी गुणोंको क्या एकस्वभावसे व्याप्त करता है अथवा अनेकस्वभावसे ? एकस्वभावसे तो वह व्याप्त कर नहीं सकता, क्योंकि उन सबके एकपनेका प्रमज्ञ आता है । अनेकस्वभावसे भी वह व्याप्त नहीं कर सकता, कारण उसके भी अनेक स्वभाव होनेसे अनेकपनेका प्रमज्ञ प्राप्त होता है और इसलिये वह एक नहीं होसकता है, यह बाधक मौजूद है, तब उसे आप अबाधित कैसे कहते हैं ?

जैन—यह भी बाधक नहीं है, क्योंकि वह वेद्याकार और वेदकाकाररूप एक ज्ञानके द्वारा निराकृत होजाता है । प्रकट है कि एक ज्ञान वेद्याकार और वेदकाकार इन दो आकारोंको अपने एकज्ञानस्वभावसे व्याप्त करता है, लेकिन उनके एकता नहीं

तद्वात्मा ^१सुखज्ञानादीन् स्वभावेनैकेनात्मत्वेन ^२व्याप्नोत्येव तेषामात्मरूपतयैकत्वाविरोधात् । कथमेव सुखादिभिन्नाकारप्रतिभासः ? इति चेत्, वेद्यादिभिन्नाकारप्रतिभासः कथमेकत्र संवेदने स्यात् ? इति समः पर्यनुयोगः । वेद्यादिदामना-भेदादिति चेत्, सुखादिपर्यायपरिणामभेदादेकत्रात्मनि सुखादिभिन्नाकारप्रतिभासः किं न भवत ? वेद्याद्याकारप्रतिभासभेदेऽप्येकं संवेदनमशक्यविवेचनत्वादिति वदन्नपि सुखाद्यनेकाकारप्रतिभासेऽप्येक एवात्मा शश्वदशक्यविवेचनत्वादिति वदन्तं कथं प्रत्याक्षीत ? यथैव हि संवेदनस्यैकस्य वेद्याद्याकाराः संवेदनान्तरं 'नेतुमशक्यत्वादशक्यविवेचना संवेदनमेकं तथाऽऽत्मनः सुखाद्याकाराः शश्वदात्मान्तरं' 'नेतुमशक्यत्वादशक्यविवेचना कथमेक एवात्मा' न भवेत् ? यद्यथा प्रतिभासते तत्तथैव व्यवहर्त्तव्यम्, यथा वेद्याद्याकारात्मकैकसंवेदनरूपतया प्रतिभासमान संवेदनम्, तथा च सुखज्ञानाद्यनेकाकारैकाम्बररूपतया प्रतिभासमानश्चात्मा,

होती—वे अनेक ही रहते हैं ।

योगाचार—ज्ञानरूपमें उन (वेद्याकार और वेदकाकार दोनों) के एकरूपता हैं ही ?

जैन—तो आत्मा सुख, ज्ञान आदिको एक आत्मत्वरूप स्वभावसे व्याप्त करता ही है, क्योंकि वे आत्माके रूप होनेमें उनके एकपनेका कोई विरोध नहीं है ।

योगाचार—यदि ऐसा है तो सुखादि-भिन्नाकारोंका प्रतिभास कैसे होता है ?

जैन—एक संवेदनमें वेद्यादि भिन्नाकारोंका प्रतिभास कैसे होता है ? यह प्रश्न दोनों जगह समान है—अर्थात् हमारा भी यह प्रश्न आपसे है ।

योगाचार—वेद्याकार और वेदकाकारकी वामनाएँ भिन्न हैं, अतः उनकी वामनाओंके भेदमें एक संवेदनमें वेद्यादि भिन्नाकारोंका प्रतिभास होता है ।

जैन—सुखादिपर्यायोंके परिणामन भिन्न हैं, अतः उनके परिणामनोंके भेदमें एक आत्मामें सुखादि भिन्नाकारोंका प्रतिभास क्यों न होवे ?

योगाचार—हमारा कहना यह है कि वेद्यादि आकारोंके प्रतिभास भिन्न होनेपर भी संवेदन एक ही है क्योंकि उन आकारोंका उसमें विवेचन—विश्लेषण करना अशक्य है ?

जैन—तो हमारे भी इस कथनका कि 'सुखादि अनेक आकारोंका प्रतिभास होनेपर भी आत्मा एक ही है क्योंकि उन आकारोंका उसमें विवेचन करना मदा अशक्य है' आप कैसे निराकरण कर सकते हैं ? स्पष्ट है कि जिस प्रकार एक संवेदनके वेद्यादि आकार दूसरे संवेदनको प्राप्त करनेमें अशक्य हैं, अतः वे अशक्यविवेचन हैं और इसलिये संवेदन एक है उसी प्रकार आत्माके सुखादिक आकार दूसरी आत्माको प्राप्त करनेमें मदा अशक्य हैं, इसलिये वे अशक्यविवेचन हैं, इस तरह एक ही आत्मा कैसे नहीं होसकता है ? जो जैसा प्रतिभासित होता है उसका वैसा ही व्यवहार करना चाहिये, जैसे वेद्यादि आकारात्मक एक संवेदनरूपसे प्रतिभासित होनेवाला संवेदन । और सुख, ज्ञान आदि अनेक आकारोंमें एक आत्मारूपसे प्रतिभासित होनेवाला

१ मु 'सुखदुःखज्ञाना' । २ मु 'व्याप्नोति' । ३ मु 'कार. प्रतिभासः' । ४, ५ द 'नेतुमशक्यविवेचनाः' । ६ द स 'कथमेक एवात्मनः कथमेक एवात्मना' ।

तस्मात्तथा व्यवहर्त्तव्य इति नान्तः^१ सुखाद्यनेकारात्मा प्रतिभासमानो निराकृते^२ शक्यते। यदि तु वेद्यवेदकाकारयोर्भ्रान्तिवात्तद्विविक्तमेव संवेदनमात्रं परमाशंसन्, इति निगद्यत, तदा तत्प्रचयरूप-मेकपरमाणुरूप वा ? न तावत्प्रचयरूपम्, बहिरर्थपरमाणुनामिव संवेदनपरमाणुनामपि प्रचयस्य विचार्यमाणस्यासम्भवान्। नाऽप्येकपरमाणुरूपम्, सकृदपि तस्य प्रतिभासमाभावाद्बहिरर्थेकपरमाणु-वन्। ततो^३ न सविस्परमाणुरूपोऽपि मुगतः सकलमन्तानसविस्परमाणुरूपाणि चतुरार्यस्थानि दुःखादीनि परमार्थतः संवेदयते वेद्यवेदकभावप्रसङ्गादिति न तत्रतो विश्वतत्त्वज्ञः स्यात्, 'यतोऽसौ निर्वोणमार्गस्य प्रतिपादकः समनमन्यते।

[मुगतस्य संवृत्त्या विश्वतत्त्वज्ञत्वं मोक्षमार्गोपदेशकत्वं चेति प्रतिपादने दोषमाह]

§ २०४. स्यान्मतम्—संवृत्त्या वेद्यवेदकभावस्य सद्भावात्मुगतो विश्वतत्त्वज्ञा ज्ञाता श्रेयो-मार्गस्य चोपदेष्टा स्तूयते, तत्त्वतस्तदसम्भवादिति, तदप्यज्ञचेष्टितमिति निवेदयति—

संवृत्त्या विश्वतत्त्वज्ञः श्रेयोमार्गोपदेश्यपि ।

बुद्धो वन्द्यो न तु स्वप्नस्तादृगिन्यज्ञचेष्टितम् ॥८५॥

§ २१०. ननु च सावृतत्वाविशेषेऽपि^४ मुगतस्त्वन्द्यो मुगत एव वन्द्यः, तस्य भूतस्वभाव-आत्मा है, इस कारण (वेसा उनमें एक आत्माका) व्यवहार करना चाहिये। इसतरह सुखादि अनेक आकार रूपमें प्रतिभासित होनेवाले अन्त — आत्माका निराकरण नहीं किया जासकता है।

जैन—तो आप यह बतलाइये कि वह संवेदनप्रचय (अनेक परमाणुओंका समुदाय) रूप है या एकपरमाणुरूप है ? प्रचयरूप तो हो नहीं सकता है क्योंकि बाह्य अर्थपरमाणुओंकी तरह संवेदनपरमाणुओंका भी प्रचय व्यवहार करनेपर सम्भव नहीं होता। एक परमाणुरूप भी वह नहीं है क्योंकि एकवार भी उसका प्रतिभास नहीं होता, जैसे बाह्यार्थ एकपरमाणु। अतः ज्ञानपरमाणुरूप भी मुगत समस्त मन्तानोंके ज्ञान-परमाणुरूप दुःख आदि चार आर्य-मत्त्योंको तत्त्वतः नहीं जानता है, क्योंकि वेद्य-वेदक-भावका प्रसंग आता है। इस कारण वह परमार्थतः सर्वज्ञ नहीं है, जिसमें आप उसे मोक्षमार्गका प्रतिपादक मानते हैं।

§ २०६. यागाचार—हम मुगतके वेद्य-वेदकभाव संवृत्तिमें मानते हैं, इस लिये मुगत विश्वतत्त्वज्ञा ज्ञाता और मोक्षमार्गका प्रतिपादक कहा जाता है, वास्तवमें तो उसके न वेद्य-वेदकभाव है, न वह सर्वज्ञ है और न मोक्षमार्गका प्रतिपादक है ?

जैन—यह भी आपकी अज्ञतापूर्ण मान्यता है, यह आगे कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘बुद्ध संवृत्तिमें सर्वज्ञ है और मोक्षमार्गका उपदेशक भी है, अतएव बुद्ध वन्दनीय है, किन्तु स्वप्न वन्दनीय नहीं है क्योंकि वह संवृत्तिमें भी सर्वज्ञ और मोक्षमार्गोपदेशक नहीं है, यह कथन भी अज्ञतापूर्ण है—अज्ञताका परिचायक है।’

§ २१०. वेगाचार—यद्यपि मुगत और स्वप्न दोनों सावृत—काल्पनिक हैं तथापि उनमें मुगत ही वन्दनीय है क्योंकि वह भूतस्वभाव है, विपरीतोंमें अबाध्यमान है और

१ सु 'नान्तः'। २ सु स 'ततोऽसौ'। ३ सु स 'यतोऽसौ'। ४ द 'सावृतत्वाविशेषित मुगत', सु स 'स्वप्न'।

त्वादिपर्यैरबाध्यमानत्वादर्थक्रियाहेतुत्वाच्च । न तु स्वप्नसंवेदनं वन्द्यम्^१, तस्य संवृत्त्याऽपि बाध्यमानत्वाद्गुणार्थत्वादर्थक्रियाहेतुत्वाभावाच्च^२ इति चेत्^३, न, भूतस्वसांवृतत्वयोर्विप्रतिषेधान् । भूतं हि सत्यं सांवृतमसत्यं तयोः कथमेकत्र सकृदसम्भवः ? संवृत्तिमस्य^४ भूतमिति चेत्, न, तस्य विपर्ययैरबाध्यमानत्वायोगात् स्वप्नसंवेदनादविशेषात् ।

१ २११. ननु च संवृत्तिरपि द्वेधा सादिरनादिरश्च । सादिः स्वप्नसंवेदनादि, सा बाध्यते । सुगतसंवेदनादि^५ रनादिः, सा न बाध्यते सवृत्तिस्वाविशेषेऽपीति चेत्, न, संसारस्याबाध्यत्वप्रसङ्गात् । स ह्यनादिरेव, अनाद्यविद्यावामनाहेतुत्वात्, प्रबाध्यते च^६ मुक्तिकारणसामर्थ्यात् । अन्यथा कस्यचित्संसारभावाप्रसिद्धिः^७ ।

[संवेदनाद्वैताभ्युपगमे दूषणप्रदर्शनम्]

१ २१२. सवृत्त्या सुगतस्य वन्द्यत्वे च परमार्थतः किं नाम वन्द्यं स्यात् ? संवेदनाद्वैतमिति

अर्थक्रियामे हेतु है । किन्तु स्वप्नसंवेदन वन्दनीय नहीं है, क्योंकि वह सवृत्तिसे भी बाध्यमान है, अभूतार्थ है और अर्थक्रियामे हेतु नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि भूतत्व और सांवृतत्वमें विरोध है । प्रकट है कि भूत सत्यको कहते हैं और सावृत असत्यको । तब वे एक जगह एक-साथ कैसे सम्भव हैं ? तात्पर्य यह कि सुगतको जब आपने सांवृत स्वीकार कर लिया तब वह भूतस्वभाव कैसे ? और यदि वह भूतस्वभाव है तो सावृत कैसे ? क्योंकि भूत सत्यको कहते हैं और सावृत मिथ्याको । और सत्य तथा मिथ्या दोनों विरुद्ध है ।

योगाचार—संवृत्तिमस्यो भूत कहते हैं, अतः उक्त दोष नहीं है ?

जैन—नहीं, क्योंकि सुगत विपरीतोंमें अबाध्यमान नहीं है—बाध्यमान है और दुर्मात्ये स्वप्नसंवेदनसे उसमें कुछ विशयता नहीं है । अतः संवृत्तिमस्यो भूत कहना एक नई और धिलक्षण परिभाषा है जो युक्तिबाधित है और असंगत है ।

१ २११. योगाचार—बतल यह है कि सवृत्ति दो प्रकारकी है—एक सादि और दूसरी अनादि । स्वप्नसंवेदनादि तो सादि संवृत्ति है, वह बाधित होती है और सुगत-संवेदनादि अनादि संवृत्ति है, वह बाधित नहीं होती । यद्यपि संवृत्ति दोनों है फिर भी उनमें उक्त (सादि-अनादिका) भेद स्पष्ट है ?

जैन—नहीं, इस तरह संसारकी अबाध्यताका प्रसंग आवेगा । स्पष्ट है कि संसार अनादि है, क्योंकि अनादि अविद्याकी वामनाका वह कारण है किन्तु मुक्तिकारण—सम्यग्दर्शनादिकके सामर्थ्यसे बाधित—नाशित होता है । अन्यथा (यदि संसारका उच्छेद न हो तो) किसीके संसारका अभाव प्रसिद्ध नहीं हो सकेगा ।

१ २१२. दूसरे, यदि सुगत सवृत्तिसे वन्दनीय माना जाय तो परमार्थतः कौन वन्दनीय है ? यह आपको बतलाना चाहिये ।

योगाचार—परमार्थतः संवेदनाद्वैत वन्दनीय है ।

१ द 'यंयामिति चेन्न', स वंयमिति चेन्न उक्तान्तरे' । २ द 'हेतुत्वाभावाच्चेतिभूतत्वसांवृत' ।

३ सु 'सांवृतः सत्यः' । ४ सु स 'संवेदनाऽनादि' । ५ सु स 'च' नास्ति । ६ सु स 'द्वेः' ।

चेत्, न; तस्य स्वतोऽन्यतो वा प्रतिपत्त्यभावादित्याह—

यत्तु संवेदनाद्वैतं पुरुषाद्वैतवन्न तत् ।

सिद्ध्येत्स्वतोऽन्यतो वाऽपि प्रमाणात्स्वेष्ट-हानितः ॥८६॥

§ २१३. तद्वि संवेदनाद्वैतं न तावत्स्वतः सिद्ध्यति पुरुषाद्वैतवत्, स्वरूपस्य स्वतो गतेर-
भावात् । अन्यथा कस्यचित्तत्र विप्रतिपत्तययोगात्, पुरुषाद्वैतस्यापि प्रसिद्धेरिष्टहानिप्रसङ्गाच्च ।

§ २१४. ननु च पुरुषाद्वैत न स्वतोऽवसीयते, तस्य नित्यस्य सकलकालकलापव्यापितया
सर्वगतस्य च सकलदेशप्रतिष्ठिततया वाऽनुभवाभावादिति चेत्, न, संवेदनाद्वैतस्यापि तृणिकस्यैक
क्षणस्थाधितया निरंशस्यैकपरमाणुरूपतया सकृदप्यनुभवाभावाविशेषात् ।

§ २१५. यदि पुनरन्यतः प्रमाणात्संवेदनाद्वैतमिद्धि. स्यात्, तदाऽपि स्वेष्टहानिरवश्यम्भा-
विनी, साध्यसाधनयोरभ्युपगमे द्वैतसिद्धिप्रसङ्गात् । यथा चानुमानात्संवेदनाद्वैत साध्यते—यत्प्रवेद्यते

ज्ञेय—नहीं, क्योंकि उसकी न तो स्वयं प्रतिपत्ति होती है और न किसी अन्य
प्रमाणद्विसे होती है । इस बातको आगे कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘जो संवेदनाद्वैत (एक विज्ञानमात्र तत्त्व) है वह पुरुषाद्वैतकी तरह स्वतः सिद्ध
नहीं होता और न अन्य प्रमाणसे भी सिद्ध होता है, क्योंकि अन्य प्रमाणसे उसकी
सिद्धि माननेमें स्वेष्ट—अद्वैत संवेदनकी हानिका प्रसंग आता है ।’

§ २१६. वह संवेदनाद्वैत पुरुषाद्वैतकी तरह स्वयं सिद्ध नहीं होता, क्योंकि
स्वरूपका स्वयं ज्ञान नहीं होता है, अन्यथा किसीको उसमें विवाद नहीं होना चाहिये ।
दूसरे, पुरुषाद्वैतकी भी सिद्धि होजायगी आर इस तरह इष्ट-संवेदनाद्वैतकी हानिका
प्रसंग अनिवार्य है ।

§ २१७. योगाचार—हमारा अभिप्राय यह है कि पुरुषाद्वैत स्वतः नहीं जाना जाता,
क्योंकि वह सम्पूर्ण कालोंमें व्यापकरूपमें नित्य और समस्त देशोंमें वृत्तिरूपमें सर्वगत
अनुभवमें नहीं आता है । अतः पुरुषाद्वैत कैसे सिद्ध हो सकता है ? अर्थात् नहीं
हो सकता है ?

ज्ञेय—नहीं, क्योंकि संवेदनाद्वैत भी एकक्षणवृत्तिरूपमें क्षणिक और एकपरमा-
णुरूपमें निरंश एक बार भी अनुभवमें नहीं आता है । अतः वह भी कैसे सिद्ध हो
सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता ।

§ २१८. योगाचार—हम संवेदनाद्वैतकी सिद्धि स्वतः नहीं करते हैं, किन्तु अन्य-
प्रमाणसे करते हैं, अतः पुरुषाद्वैतका प्रसंग नहीं आता ?

ज्ञेय—इस तरह भी भ्रष्टहानि अवश्य होती है क्योंकि साध्य-साधनको स्वीकार
करनेपर द्वैतमिद्धिका प्रसङ्ग आता है । तात्पर्य यह कि संवेदनाद्वैतकी जिस
अन्य प्रमाणसे आप सिद्ध करोगे हैं वह साधन और संवेदनाद्वैत साध्य होगा और उस
हालतमें साध्य-साधनरूप द्वैतका प्रसङ्ग अवश्यभावी है । और जिस प्रकार अनुमानमें
संवेदनाद्वैत सिद्ध किया जाता है कि—‘जो संवेदित होता है वह संवेदन है,

नसंवेदनमेव, यथा संवेदनस्वरूपम्, संवेद्यते^१ च नीलमुखादि^२, तथा पुरुषाद्वैतमपि वेदान्त-
वादिभिः साध्यते—प्रतिभास एवेदं सर्वं प्रतिभासमानत्वात्, यद्यप्रतिभासमानं तत्तत्प्रतिभास एव,
यथा प्रतिभासस्वरूपम्, प्रतिभासमानं चेदं जगत्, तस्मात्प्रतिभास एवेत्यनुमानात् । न ह्यत्र
जगतः प्रतिभासमानत्वमसिद्धम्, साक्षादसाक्षाच्च तस्याप्रतिभासमानत्वे सकलशब्दविकल्पषागोच-
रातिक्रान्ततया^३ वक्तुमशक्तेः । प्रतिभासश्च चिद्रूप^४ एव, अचिद्रूपस्य प्रतिभासत्वविरोधात् । चि-
न्मात्रं च पुरुषाद्वैतम्, तस्य च देशकालाकारतो विच्छेदानुपलक्षणत्वात् नित्यत्वं सर्वगतत्वं साका-
रत्वं^५ च व्यदतिष्ठते । न हि स कश्चिन्कालोऽस्ति यश्चिन्मात्रप्रतिभासशून्यः प्रतिभासविशेषस्यैव
विच्छेदात्, नीलमुखादिप्रतिभासविशेषवत् । स ह्येकदा प्रतिभासमानेऽन्यदा न प्रतिभासते प्रति-
भासमान्तरेण विच्छेदात्, प्रतिभासमात्रं तु सकलप्रतिभासविशेषकालेऽप्यस्तीति न कालतो विच्छि-
न्नम् । नापि देशतः, क्वचिद्देशं प्रतिभासविशेषस्य देशान्तरप्रतिभासविशेषेण विच्छेदोऽपि प्रति-
भासमात्रस्याविच्छेदादिति न देशविच्छिन्नं प्रतिभासमात्रम् । नाप्याकारविच्छिन्नम्, केनचिदाकारेण
प्रतिभासविशेषस्याकारान्तरप्रतिभासविशेषेण विच्छेदोपलब्धेः प्रतिभासमात्रस्य सर्वाकारप्रतिभा-

जैसे संवेदनका स्वरूप । और संविदित होते हैं नीलमुखादिक । उसी प्रकार पुरुषाद्वैत
भी वेदान्तवादियोंद्वारा सिद्ध किया जाता है कि—‘यह सब प्रतिभास ही है क्योंकि
प्रतिभासमान होता है, जो जो प्रतिभासमान होता है वह वह प्रतिभास ही है, जैसे प्रति-
भासका स्वरूप । और प्रतिभासमान यह जगत है, इस कारण वह प्रतिभास ही है ।’
यह उनका अनुमान है । स्पष्ट है कि यहाँ (अनुमानमें) जगतके प्रतिभासमानपना असिद्ध
नहीं है, क्योंकि साक्षात् अथवा परम्परामें उसके प्रतिभासमान न होनेपर समस्त शब्दों,
समस्त विकल्पों और वचनोंका विषय न होनेमें उसका कथन नहीं किया जा सकता है ।
और प्रतिभास चिद्रूप-आत्मरूप ही है क्योंकि अचिद्रूपके प्रतिभासपना नहीं बन
सकता है तथा चित्सामान्य पुरुषाद्वैत है । कारण, उसका देश, काल और आकारसे कभी
भी नाश नहीं देखा जाता । अत एव उसके नित्यपना, सर्वगतपना और साकारपना व्यव-
स्थित होता है । निःसन्देह ऐसा कोई काल नहीं है जो चित्सामान्यके प्रतिभासमें रहित
हो, प्रतिभासविशेषका ही किसी कालमें नाश देखा जाता है, जैसे नील, मुख आदि प्रति-
भासविशेष । प्रकट है कि प्रतिभासविशेष कहीं प्रतिभासमान होता हुआ भी दूसरे कालमें
प्रतिभासित नहीं होता है क्योंकि अन्य प्रतिभासविशेषके द्वारा उसका नाश हो जाता है ।
किन्तु प्रतिभाससामान्य समस्त प्रतिभासविशेषोंके समयमें भी रहता है, इसलिये कालसे
उसका विच्छेद नहीं है । और न देशमें भी विच्छेद है क्योंकि किसी देशमें प्रतिभास-
विशेषका अन्यदेशीय प्रतिभासविशेषमें विच्छेद होनेपर भी प्रतिभाससामान्यका
विच्छेद नहीं होता, इसतरह प्रतिभाससामान्य देशकी अपेक्षा भी विच्छिन्न नहीं है तथा
न आकारमें भी वह विच्छिन्न है क्योंकि किसी आकारसे होनेवाले प्रतिभासविशेषका
ही अन्य आकारीय प्रतिभासविशेषमें विच्छेद उपलब्ध होता है, प्रतिभाससामान्य तो समस्त

१ ‘संवेद्यन्ते’ । २ मु ‘नीलमुखादीनि’ । ३ द ‘सकलशब्दविकल्पषागोचरातिक्रान्तत्वेन’ । ४ द
‘स्वचिद्रूप’ । ५ म द मु ‘निराकारत्वं’ ।

सविशेष सद्भावादाकारेणाऽप्यविच्छिन्नं तत् । प्रतिभासविशेषाश्च देशकालाकारैर्विच्छिद्यमानाः यदि न प्रतिभासन्ते, तदा न तद्व्यवस्थाऽतिप्रसङ्गात् । प्रतिभासन्ते चेत्, प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टा प्रतिभासस्वरूपवत् । न हि प्रतिभासमानं किञ्चित्प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टं नोपलब्धम्, येनानैकान्तिकं प्रतिभासमानत्वं स्यात् । तथा देशकालाकारभेदाश्च परैरभ्युपगम्यमाना यदि न प्रतिभासन्ते, कथमभ्युपगमार्हाः ? स्वयमप्रतिभासमानस्यापि कस्यचिदभ्युपगमेऽतिप्रसङ्गानिवृत्ता । प्रतिभासमानास्तु तेऽपि प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टा एवेति कथं तैः प्रतिभासमात्रस्य विच्छेदस्वरूपेण^१ स्वस्य विच्छेदानुपपत्तः । सन्नपि देशकालाकारैर्विच्छेदः प्रतिभासमात्रस्य प्रातिभास्यते न वा ? प्रतिभासते चेत्, प्रतिभासस्वरूपमेव तस्य च विच्छेद इति नामकरणं न किञ्चिदतिष्ठम् । न प्रतिभासते चेत्, कथमस्ति ? न प्रतिभासते चास्ति वेति विप्रलियेधात् ।

§ २१६. ननु च देशकालस्वभावविप्रकृष्टाः कथञ्चिदप्रतिभासमाना अपि सन्त सद्भिर्वा धकाभावादिष्यन्त एवेति चेत्, न, तेषामपि शब्दज्ञानानुमानज्ञानेन वा प्रतिभासमानत्वात् । तत्राप्यप्रतिभासमानानां सर्वथाऽस्तित्वव्यवस्थानुपपत्तेः ।

आकारीय प्रतिभासविशेषोऽयं विद्यमान रहता है । अत एव आकारकी अपेक्षा भी प्रतिभाससामान्य अविच्छिन्न है । इसके अतिरिक्त, जो प्रतिभासविशेष देश, काल और आकारमें विच्छिन्न है वे भी यदि प्रतिभासमान नहीं होते हैं तो उनकी व्यवस्था सत्ता नहीं बन सकती है, अन्यथा अतिप्रसङ्ग आवेगा । यदि वे प्रतिभासमान होते हैं तो प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत ही हैं, जैसे प्रतिभासका स्वरूप । ऐसा कोई उपलब्ध नहीं होता कि वह प्रतिभासमान हो और प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत न हो, जिसमें प्रतिभासमानपना अनैकान्तिक हो । तथा दूसरोंके द्वारा माने गये जो देशभेद, कालभेद और आकारभेद है वे यदि प्रतिभासमान नहीं होते हैं तो वे स्वीकार कैसे किये जा सकते हैं ? यदि स्वयं अप्रतिभासमान भी किसी पदार्थको स्वीकार किया जाय तो अतिप्रसङ्ग अनिवार्य है । और अगर वे प्रतिभासमान हैं तो वे भी प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत ही हैं । तब कैसे उनमें प्रतिभाससामान्यका विच्छेद है ? क्योंकि स्वरूपमें स्वका विच्छेद नहीं होसकता है अर्थात् अपने स्वरूपमें अपनेका अभाव नहीं होता । और किसी प्रकार प्रतिभाससामान्यका देश, काल और आकारमें विच्छेद हो भी तो वह प्रतिभासित होता है या नहीं ? यदि प्रतिभासित होता है तो प्रतिभासस्वरूप ही है, उसका 'विच्छेद' नाम धरनेमें कोई नुकसान नहीं है । यदि प्रतिभासित नहीं होता है तो कैसे है ? क्योंकि 'प्रतिभासित नहीं होता और है' दोनोंमें परस्पर विरोध है ।

§ २१६. योगाचार—देश, काल और स्वभावमें दृग्बर्ती पदार्थ किसी तरह अप्रतिभासमान होते हुए भी आत्मिकों द्वारा मन कहे ही जाते हैं, क्योंकि वाचक नहीं है । अतः आपका उपर्युक्त कथन ठीक नहीं है ?

वेदान्ती—नहीं, वे भी शब्दज्ञानमें अथवा अनुमानज्ञानमें प्रतिभासित होते हैं । यदि शब्दज्ञान अथवा अनुमानज्ञानमें भी वे प्रतिभासित न हो तो उनके अस्तित्वकी व्यवस्था सर्वथा बन ही नहीं सकती है । अतः उपर्युक्त दोष ज्यो-कान्त्यो अवस्थित है ।

§ २१७. नन्वेवं शब्दविकल्पज्ञाने प्रतिभासमाना. परस्परविरुद्धार्थप्रवादाः शशविषाणा-
दयश्च नष्टानुत्पत्ताश्च रावणशङ्खचक्रवर्त्यादयः कथमपाक्रियन्ते ? तेषामनपाकरणे कथं पुरुषाद्वैत-
सिद्धिरिति चेत्; न; तेषामपि प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टत्वसाधनात् ।

§ २१८. एतेन यदुच्यते कैश्चित्—

“अद्वैतैकान्तपक्षेऽपि दृष्टो भेदो विरुद्ध्यते ।

कारकाणां क्रियायाश्च नैकं स्वस्मात्प्रजायते ॥

कर्मद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं च नो भवेत् ।

विद्याऽविद्याद्वयं न स्याद्बन्धमोक्षद्वयं तथा ॥ ”

[आप्तमी० का० २४, २५] इति ।

§ २१९ तदपि प्रत्याख्यातम्, क्रियाणां कारकाणां च दृष्टस्य भेदस्य प्रतिभासमानस्य पुण्य-
पापकर्मद्वैतस्य तत्फलद्वैतस्य च सुख-दुःखलक्षणस्य लोकद्वैतस्वेह-परलोकविकल्पस्य विद्या-ऽविद्याद्वैतस्य
च सत्यतरङ्गानभेदस्य बन्ध-मोक्षद्वयस्य च पारतन्त्र्य-स्वातन्त्र्य^१ स्वभावस्य प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टत्वा-
विरोधकत्वासिद्धेः । स्वयमप्रतिभासमानस्य च विरोधकत्वं दुरूपपादम्, स्वेष्टतत्त्वस्यापि सर्वेषामप्रतिभा-

§ २१७. योगाचार—इम प्रकार फिर शब्द और विकल्पज्ञानमें प्रतिभासमान परस्पर
विरुद्ध अर्थके प्रतिपादक मत-मतान्तरों और शशविषाणादिकों एवं नष्ट (नारा हुण)
रावणादिकों और अनुत्पन्न (आगे होनेवाले) शंखचक्रवर्ती आदिकोंका आप कैसे निरा-
करण (अभाव) कर सकते हैं ? और उनका निराकरण न कर सकनेपर पुरुषाद्वैतकी
मिद्धि कैसे हो सकती है ? अर्थात् नहीं हो सकती है ?

वेदान्ती—नहीं. उनको भी हम प्रतिभासमानान्यके अन्तर्गत ही सिद्ध करते हैं ।
इसलिये कोई दोष नहीं है ।

§ २१८. इम कथनसे जो किन्हींने कहा है कि—

‘अद्वैत एकान्त-पक्षमें क्रिया और कारकोंका दृष्ट (देखा गया) भेद विरोधको
प्राप्त होता है अर्थात् अद्वैत-एकान्तमें प्रत्यक्ष-दृष्ट क्रियाभेद व कारकभेद नहीं बन सकता
है, क्योंकि जो एक है वह अपनेसे उत्पन्न नहीं होता । इसके अलावा, अद्वैत-एकान्तमें
पुण्य और पाप ये दो कर्म, सुख और दुःख ये उनके दो फल, इहलोक और परलोक ये
ये दो लोक तथा विद्या और अविद्या ये दो ज्ञान एवं बन्ध और मोक्ष ये दो तत्त्व
नहीं बन सकते हैं ।’

§ २१९. वह भी निराकृत हो जाता है, क्योंकि क्रियाओं और कारकोंका दृष्ट भेद,
पुण्य-पापरूप दो कर्म, सुख-दुःखरूप उनके दो फल, इहलोक-परलोकरूप दो लोक विद्या-
अविद्यारूप दो ज्ञान और परतंत्रता-स्वतंत्रतारूप दो बन्ध-मोक्षतत्त्व प्रतिभासमान होते
हैं, इसलिये प्रतिभासमानान्यके अन्तर्गत हो जानेसे वे विरोधक—विरोधको करनेवाले
नहीं हैं अर्थात् विरोधको प्राप्त नहीं होते । और अगर वे स्वयं अप्रतिभासमान हैं तो
उनके विरोधकपनेका उपपादन करना दुःशक्य है । तात्पर्य यह कि जो प्रतिभासमान नहीं

१ मु. स ‘स्वातन्त्र्य’ इति नास्ति ।

समानेन विरोधकेन विरोधापरोर्न किञ्चित्त्वमविरुद्धं स्यात् ।

§ २२०. यदप्यभ्यधायि—

“हेतोरद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैतं स्याद्धेतुसाध्ययोः ।

हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं वाङ्मात्रतो न किम् ॥” [आप्तमी० का० २६] इति ।

§ २२१. तदपि न पुरुषाद्वैतवादिनः प्रतिषेपकम्, प्रतिभासमानत्वस्य हेतोः सर्वस्य प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टत्वसाधनस्य स्वयं^१ प्रतिभासमानस्य प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टत्वसिद्धेर्द्वैतसिद्धिनिबन्धनत्वाभावात् । हेतुना विना उपनिषद्वाक्यमात्रात्पुरुषाद्वैतसिद्धेर्न वाङ्मात्राद्द्वैतसिद्धिः प्रसज्यते^२ । न उपनिषद्वाक्यमपि परमपुरुषादन्यदेव तस्य प्रतिभासमानस्य परमपुरुषस्वभावत्वसिद्धेः ।

§ २२२. यदपि कैश्चिन्निगद्यते—पुरुषाद्वैतस्यानुमानात्प्रसिद्धौ पक्षहेतुदृष्टान्तानामवश्यम्भावात् तैर्विनाऽनुमानस्यानुदयात्कुतः पुरुषाद्वैतं सिद्ध्येत् ? पक्षादिभेदस्य सिद्धेरिति, तदपि न युक्तिमत्; पक्षादीनामपि प्रतिभासमानानां प्रतिभासान्तःप्रविष्टानां प्रतिभासमात्राबाधकत्वादनुमानवत् । तेषामप्रतिभासमानानां तु सद्भावाप्रसिद्धेः कुतः पुरुषाद्वैतविरोधित्वम् ?

हे उमे विरोधक—विरोधको प्राप्त होनेवाला नहीं बतलाया जासकता है, अन्यथा सबका अपना इष्ट तत्त्व भी अप्रतिभासमान विरोधकके साथ विरोधको प्राप्त होगा और इस तरह कोई तत्त्व अविरुद्ध—विरोधरहित नहीं बन सकेगा ।

§ २२०. जो और भी कहा है कि—

‘यदि हेतुसे अद्वैतकी सिद्धि की जाय तो हेतु और साध्यके द्वैतका प्रसंग आता है और अगर हेतुके बिना ही अद्वैतकी सिद्धि करे तो कहनेमात्रसे द्वैत क्यों सिद्ध न हो जाय ?’

§ २२१. वह भी पुरुषाद्वैतवादीका निराकरण करनेवाला नहीं है, क्योंकि सम्पूर्ण पदार्थोंको प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत सिद्ध करनेवाला प्रतिभासमानपना हेतु स्वयं प्रतिभासमान है, अतः वह भी प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत सिद्ध हो जाता है और इसलिये वह द्वैतसिद्धिका कारण नहीं होसकता है । तथा हेतुके बिना केवल उपनिषद् वाक्यसे भी पुरुषाद्वैतकी सिद्धि स्वीकार करते हैं, इसलिये वचनमात्र—कहने मात्रसे द्वैतसिद्धिका प्रसंग नहीं आता । और उपनिषद् वाक्य भी परमपुरुषसे भिन्न नहीं है, क्योंकि वह प्रतिभासमान होनेसे परमपुरुषका स्वभाव सिद्ध होता है ।

§ २२२. जो और भी किन्हीने कहा है कि—

‘पुरुषाद्वैतकी अनुमानसे सिद्ध करनेपर पक्ष, हेतु, और दृष्टान्त अवश्य मानना पड़ेंगे, क्योंकि उनके बिना अनुमानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, तब पुरुषाद्वैत कैसे सिद्ध हो सकता है ? कारण, पक्षादिभेद सिद्ध है’ वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि पक्षादिक भी यदि प्रतिभासमान हैं तो वे प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत हैं, अतः वे प्रतिभाससामान्यके बाधक नहीं हैं, जैसे अनुमान । और अगर वे प्रतिभासमान नहीं हैं तो उनका सद्भाव

१ मु ‘प्रतिभासप्रतिभासमात्रा’ । २ मु स ‘सिद्धौ’ । ३ द ‘प्रसज्येत’ ।

§ २२३. यदप्युच्यते कैश्चित्—पुरुषाद्वैतं तत्त्वं परेण प्रमाणेन 'प्रतीयमानं प्रमेयं' तत्परिच्छित्तिश्च प्रमितिः प्रमाता च यदि विद्यते, तदा कथं पुरुषाद्वैतम्? प्रमाणप्रमेयप्रमानु-प्रमितीनां तात्त्विकीनां सद्भावात्तत्त्वचतुष्टयप्रसिद्धे^१रिति; तदपि न विचाररहम्; प्रमाणादित्तु-ष्टयस्यापि प्रतिभासमानस्य प्रतिभासमात्रात्मनः परमब्रह्मणो बहिर्भावाभावात् । तदबहिर्भूतस्य द्वितीयत्वायोगात् ।

§ २२४. एतेन षोडशपदार्थप्रतीत्या प्रागभावादिप्रतीत्या च पुरुषाद्वैतं बाध्यत इति षड्विधारितः, तैरपि प्रतिभासमानैर्द्रव्यादिपदार्थैरिव प्रतिभासमात्रादबहिर्भूतं पुरुषाद्वैतस्य बाधनायोगात् । स्वयमप्रतिभासमानैस्तु सद्भावव्यवस्थामप्रतिपद्यमानैस्तस्य बाधने शशविषाणादिभिरपि स्वेष्टपदार्थनियमस्य बाधनप्रसङ्गात् ।

§ २२५. एतेन सांख्यादिपरिकल्पितैरपि प्रकृत्यादितत्त्वं पुरुषाद्वैतं न बाध्यत इति निगदितं बोद्धव्यम् । न चात्र पुरुषाद्वैते यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टा

असिद्ध है और ऐसी दशामे वे पुरुषाद्वैततत्त्व के विरोधी कैसे हो सकते हैं ?

§ २२३. जो और भी किन्हीं ने कहा है कि—

‘पुरुषाद्वैत तत्त्व अन्य प्रमाणसे प्रतीत होता हुआ प्रमेय और उसकी परिच्छित्ति-रूप प्रमिति तथा प्रमाता यदि हैं तो पुरुषाद्वैत कैसे बन सकता है ? क्योंकि प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता और प्रमिति इन चारका वास्तविक सद्भाव होनेमें चार तत्त्व प्रसिद्ध होते हैं ।’ वह भी विचाररह नहीं है, क्योंकि प्रमाणादि चारों भी यदि प्रतिभासमान है तो वे प्रतिभाससामान्यरूप ही हैं, परमब्रह्मसे बाह्य नहीं हैं और जो उसमें बाह्य नहीं है वह द्वितीय (दूसरा) नहीं है—उससे अभिन्न है ।

§ २२४. इसी कथनमें ‘सोलह पदार्थों और प्रागभावदिकोंकी प्रतीति होनेसे पुरुषाद्वैत बाधित होता है’ ऐसा कहनेवालेका भी निराकरण हो जाता है, क्योंकि वे भी द्रव्यादिपदार्थोंकी तरह यदि प्रतिभासमान हैं तो प्रतिभाससामान्यके बाहर नहीं हैं—उसके अन्तर्गत ही हैं और इसलिये उनमें पुरुषाद्वैतका बाधन नहीं हो सकता है । यदि वे प्रतिभासमान नहीं हैं तो उनका सद्भाव ही व्यवस्थित नहीं होता और उस हालतमें उनसे पुरुषाद्वैतकी बाधा माननेपर शशविषाण आदिसे भी अपने इष्ट पदार्थ-के नियममें बाधा प्रसक्त होगी । तात्पर्य यह कि यदि अप्रतिभासमान भी पदार्थ किसी का बाधक हो तो खरविषाणादिसे भी सभी मतानुयायिओंके इष्ट तत्त्व बाधित हो जायेंगे और इस तरह किसीके भी तत्त्वोंकी व्यवस्था नहीं हो सकेगी ।

§ २२५. इसी विवेचनसे सांख्यादिकोंद्वारा माने गये प्रकृति आदि तत्त्वोंसे भी पुरुषाद्वैत बाधित नहीं होता, यह कथन समझ लेना चाहिये ।

तथा इस पुरुषाद्वैतमें यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान

१ स ‘प्रमेय’ । २ सु स ‘प्रमेयं तत्त्वं’ । ३ सु ‘द्वि’, ।

योगाङ्गानि योगो वा सम्प्रज्ञातोऽसम्प्रज्ञातरच योगफलं च विभूतिकैवल्यलक्षणां विरुद्धयते, प्रतिभासमात्रात्तद्विर्भावाभावात् प्रतिभासमानत्वेन तथाभावप्रसिद्धेः ।

§ २२६. येऽप्याहुः^१—प्रतिभासमानस्यापि वस्तुनः प्रतिभासाद्भेदप्रसिद्धेर्न प्रतिभासान्तःप्रविष्टत्वम् । प्रतिभासो हि ज्ञानं स्वयं न प्रतिभासते, स्वात्मनि क्रियाविरोधात्, तस्य ज्ञानान्तरवेद्यत्वसिद्धेः । नापि तद्विषयभूतं वस्तु स्वयं प्रतिभासमानम्, तस्य ज्ञेयत्वात् ज्ञानेनैव प्रतिभासत्वसिद्धेरिति स्वयं प्रतिभासनत्वं साधनमसिद्धं न कस्यचिद्विरोधात्प्रतिभासान्तःप्रविष्टत्वं माधयेत् । परतः प्रतिभासमानत्वं तु विरुद्धम्, प्रतिभासवैर्भावासाधनत्वादिति ।

§ २२७. तेऽपि स्वदर्शनपक्षपातिन एव; ज्ञानस्य स्वयमप्रतिभासने ज्ञानान्तरादपि प्रतिभासनविरोधात्, 'प्रतिभासते' इति प्रतिभासकतया स्वातन्त्र्येण प्रतीतिविरोधात् । 'प्रतिभास्यते' इत्येवं प्रत्ययप्रसङ्गात्, तस्य परेण ज्ञानेन प्रतिभास्यमानत्वात्^२ । परस्य ज्ञानस्य च

और समाधि ये आठ योगके अंग और सम्प्रज्ञात एवं असम्प्रज्ञात ये दो योग तथा विभूति (ऐश्वर्य) और कैवल्यरूप ये दो योगके फल विरोधको प्राप्त नहीं होते—वे बन जाते हैं, क्योंकि वे प्रतिभासामान्यमे बाह्य नहीं हैं, अतएव प्रतिभासमान होनेसे प्रतिभासरूप प्रसिद्ध है ।

§ २२६. जो और भी कहते हैं कि—

‘यद्यपि वस्तु प्रतिभासमान है तथापि वह प्रतिभासमे भिन्न प्रसिद्ध होती है और इसलिये वह प्रतिभासके अन्तर्गत नहीं होसकती है । प्रकट है कि प्रतिभास ज्ञान है वह स्वयं प्रतिभासित नहीं होता, क्योंकि अपने आपमे क्रियाका विरोध है—अपनेमे अपनी क्रिया नहीं होती है, इसलिये प्रतिभास (ज्ञान) अन्य ज्ञानद्वारा जानने योग्य सिद्ध होता है । इसके अतिरिक्त, प्रतिभासकी विषयभूत वस्तु भी स्वयं प्रतिभासमान नहीं है, क्योंकि वह ज्ञेय है—ज्ञानद्वारा जाननेयोग्य है अतः वस्तुके ज्ञानद्वारा ही प्रतिभासपना सिद्ध है—स्वयं नहीं और इसलिये ‘स्वयं प्रतिभासमानपना’ हेतु अस्मिद्ध है । ऐसी हालतमे वह किसी पदार्थको प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत नहीं माथ सकता है । परमे प्रतिभासमानपना तो स्पष्टतः विरुद्ध है क्योंकि वह प्रतिभासमे बाह्यको सिद्ध करता है । यथार्थतः परमे प्रतिभासमानपना परके बिना नहीं बन सकता है ।’

§ २२७. वे भी अपने दर्शनके पक्षपाती ही हैं—तटस्थभावसे विचार करनेवाले नहीं हैं, क्योंकि यदि ज्ञान स्वयं प्रतिभासमान न हो—स्वयं अपना प्रतिभास न करता हो तो अन्य ज्ञानमे भी उसका प्रतिभास नहीं होसकता है । इसके अतिरिक्त, ‘प्रतिभासते’ अर्थात् ‘ज्ञान प्रतिभासित होता है’ इस प्रकारकी प्रतिभासकी एकतासे स्वतंत्रतापूर्वक जो प्रतीति होती है उसका विरोध आता है और ‘प्रतिभास्यते’ अर्थात् ‘ज्ञान प्रतिभासित किया जाता है ।’ इस प्रकारके प्रत्ययका प्रसंग प्राप्त होता है क्योंकि वह दूसरे ज्ञानद्वारा प्रतिभास्य है—ज्ञेय है । तथा दूसरे ज्ञानका भी अन्य तीसरे ज्ञानसे प्रतिभासन माननेपर ‘ज्ञान

‘ज्ञानान्तराप्रतिभासने’ [‘ज्ञानं’ प्रतिभासते] इति सम्प्रत्ययो न स्यात्, संवेदनान्तरेण प्रतिभास्यत्वात् । तथा ज्ञानवस्थानाञ्च किञ्चित्संवेदनं व्यवतिष्ठते । न च ‘ज्ञानं प्रतिभासते’ इति प्रतीतिर्भ्रान्ता, बाधकामावात् । स्वात्मनि क्रियाविरोधो बाधक इति चेत्, का पुनः स्वात्मनि क्रिया विरुद्धयते ? ज्ञप्तिरुत्पत्तिर्वा ? न तावत्प्रथमकल्पना, स्वात्मनि ज्ञप्तेर्विरोधामावात् । स्वयं प्रकाशनं हि ज्ञप्तिः, नञ् सूर्यालोकादौ^१ स्वात्मनि प्रतीयत एव, ‘सूर्यालोकः प्रकाशते’, ‘प्रदीपः प्रकाशते’ इति प्रतीतेः । द्वितीयकल्पना तु न बाधकारिण्य, स्वात्मन्युत्पत्तिरुत्पत्त्यायाः क्रियायाः परैरनभ्युपगमात् । न हि ‘किञ्चित्स्वस्मादुत्पद्यते’ इति प्रेक्षावन्तोऽनुमन्यन्ते । ‘संवेदनं’ स्वस्मादुत्पद्यते इति तु दूरोत्सारितमेव । ततः कथं स्वात्मनि क्रियाविरोधो बाधकः स्यात् ? न च [धात्वर्थलक्षणा क्रिया^२] स्वात्मनि विरुद्धयत इति प्रतीतिरस्ति, तिष्ठत्यासनेभवतीति धात्वर्थलक्षणाया क्रियायाः स्वात्मन्येव प्रतीतेः । तिष्ठत्यादर्धातोरकमेकत्वात्कर्मणि क्रियाऽनुत्पत्तेः, स्वात्मन्येव कर्त्तरि स्थानादिकि-प्रतिभासित होता है’ यह प्रत्यय नहीं बन सकता है क्योंकि वह भी अन्य ज्ञानसे प्रतिभास्य है—स्वयं प्रतिभासित नहीं है और इसलिये ‘ज्ञान प्रतिभासित किया जाता है’ ऐसा प्रत्यय होनेका प्रसंग आवेगा । और ऐसी दशामें अनवस्था प्राप्त होनेसे कोई ज्ञान व्यवस्थित नहीं होसकेगा ।

अपिच, ‘ज्ञान प्रतिभासित होता है’ यह जो प्रतीति होती है वह भ्रमात्मक नहीं है, कारण उसमें कोई बाधक नहीं है । यदि कहा जाय कि अपने आपमें क्रियाका विरोध है और इसलिये यह क्रिया-विरोध उक्त प्रतीतिमें बाधक है तो हम पूछते हैं कि अपने आपमें कौनसी क्रियाका विरोध है ? ज्ञाप्तिक्रियाका अथवा उत्पत्तिक्रियाका ? अर्थात् ज्ञान अपने आपको नहीं जानता है अथवा अपनेसे उत्पन्न नहीं होता ? प्रथम कल्पना तो ठीक नहीं है, क्योंकि अपने आपमें ज्ञप्ति (जानने) क्रियाका विरोध नहीं है । स्पष्ट है कि स्वयं प्रकाशनका नाम ज्ञप्ति है और वह सूर्यालोक आदि स्वात्मामें प्रतीत होता ही है—‘सूर्यालोक प्रकाशित होता है’, ‘प्रदीप प्रकाशित होता है’ यह प्रतीति स्पष्टतः देखी जाती है । दृमरी कल्पना तो बाधक ही नहीं है क्योंकि वेदान्ती और स्याद्धादी ज्ञानकी स्वयंसे उत्पत्ति स्वीकार नहीं करते हैं । प्रकट है कि विद्वज्जन ‘कोई स्वयंसे उत्पन्न होता है’ यह स्वीकार नहीं करते हैं फिर ‘ज्ञान स्वयंसे उत्पन्न होता है’ यह तो दूरसे त्यक्त ही समझना चाहिये अर्थात् वह बहुत दूरकी बात है । तात्पर्य यह कि हम यह मानते ही नहीं कि ‘ज्ञान अपनेसे उत्पन्न होता है’ क्योंकि उसके उत्पादक तो इन्द्रियादि कारण हैं और इसलिये ज्ञानमें उत्पत्तिक्रियाका विरोध बाधक नहीं बतलाया जासकता है । अतः ज्ञानके अपने स्वरूपको जाननेमें क्रियाका विरोध कैसे बाधक होसकता है ? अर्थात् नहीं होसकता है । और ‘धात्वर्थरूप क्रिया स्वात्मामें विरुद्ध है’ यह प्रतीति नहीं है, क्योंकि ‘ठहरता है’, ‘विद्यमान है’, ‘होता है’ इत्यादि धात्वर्थरूप क्रियाओंकी स्वात्मा (अपने स्वरूप) में ही प्रतीति होती है । अगर कहें कि ‘ठहरता है’ इत्यादि धातु-

१ मुक्त ‘ज्ञानान्तराप्रतिभास’, मुक्त ‘ज्ञानान्तरप्रतिभास’ । २ मुक्त ‘सूर्यालोकनादौ’ ।

३ प्रातःसुत्रितामुत्रितसर्वप्रतिषु ‘सर्वा क्रिया वस्तुनः’ इति पाठ उपरुभ्यते स च सम्यक् न प्रतिभाति, उत्तरग्रन्थेन सह तस्य सङ्गत्यनुपपत्तेः । —सम्पादक ।

येति चेत्, तर्हि 'भासतेधातोरकर्मकत्वात्कर्मणि क्रियाविरोधात्कर्त्तव्येव प्रतिभासनक्रियाऽस्तु 'ज्ञानं प्रतिभासते' इति प्रतीतेः । सिद्धे च ज्ञानस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वे सकलस्य वस्तुनः स्वतः प्रतिभासमानत्वं सिद्धमेव । 'मुखं प्रतिभासते', 'रूपं प्रतिभासते' इत्यन्तर्बहिर्वस्तुनः स्वातन्त्र्येण कर्त्तृतामनुभवतः प्रतिभासनक्रियाधिकरणस्य प्रतिभासमानस्य निराकर्तुमशक्तेः । ततो नासिद्धं साधनम्, यतः पुरुषाद्वैतं न साधयेत् । नापि विरुद्धम्, परतः प्रतिभासमानत्वाप्रतीतेः, कस्यचित्प्रतिभासाद्बहिर्भावासाधनात्^१ ।

§ २२८. एतेन परोक्षज्ञानवादिनः संवेदनस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वमसिद्धमाचक्षणाः सकलज्ञेयस्य ज्ञानस्य च ज्ञानात्प्रतिभासमानत्वात्साधनस्य विरुद्धतामभिदधानाः प्रतिध्वस्ताः, 'ज्ञानं प्रकाशते', 'बहिर्वस्तु प्रकाशते' इति प्रतीत्या स्वयं प्रतिभासमानत्वस्य साधनस्य व्यवस्थापनात् ।

§ २२९. ये त्वात्मा स्वयं प्रकाशते फलज्ञानं चेत्यावेदयन्ति, तेषामात्मानि फलज्ञाने वा स्वयं प्रतिभासमानत्वं सिद्धं सर्वस्य वस्तुनः प्रतिभासमानत्वं साधयत्येव । तथा हि—विवादाध्या-

ओंको अकर्मक होनेसे कर्ममें क्रिया उत्पन्न नहीं होती, किन्तु स्वात्मा कर्तामे ही 'ठहरना' आदि क्रिया होती है तो 'भासित होता है' धातुको भी अकर्मक होनेमें कर्ममें क्रिया नहीं बनती है और इसलिये कर्त्तामें ही प्रतिभासन क्रिया हो, क्योंकि 'ज्ञान प्रतिभासित होता है' ऐसी प्रतीति होती है । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार 'ठहरता है' आदि धातुओंको अकर्मक होनेसे कर्ममें क्रिया नहीं बनती है और इसलिये कर्तामे ही स्थानादि क्रिया स्वीकार की जाती है उभीप्रकार 'भासित होता है' यह धातु भी अकर्मक है और इस कारण कर्ममें क्रियाका विरोध है अतः प्रतिभासन क्रिया कर्तामे ही मानना चाहिये । इस प्रकार ज्ञानके स्वयं प्रतिभासमानपना मिद्ध हो जानेपर समस्त वस्तुसमूहके स्वतः प्रतिभासमानपना सिद्ध ही है । अत एव 'मुख प्रतिभासित होता है', 'रूप प्रतिभासित होता है' इस तरह प्रतिभासमान अन्तरंग (ज्ञान) और बहिरंग (रूपादि) वस्तुका, जो प्रतिभासन क्रियाका आश्रय है तथा स्वतंत्रताके साथ कर्त्तापनेका अनुभव करनेवाली है, निराकरण नहीं किया जासकता है । अतः स्वतः प्रतिभासमानपना हेतु असिद्ध नहीं है, जिसमें वह पुरुषाद्वैतको सिद्ध न करे । तथा विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि वह परमे प्रतिभासमान प्रतीत नहीं होता और कोई प्रतिभासमे बाहर सिद्ध नहीं होता ।

§ २२८. इस कथनसे संवेदनके स्वयं प्रतिभासमानपना अमिद्ध बतलानेवाले तथा समस्त ज्ञेय और ज्ञान अन्य ज्ञानमे प्रतिभासमान होनेसे हेतुको विरुद्ध कहनेवाले परोक्षज्ञानवादी मीमांसक निराकृत होजाते हैं, 'क्योंकि ज्ञान प्रकाशित होता है', 'बाह्य वस्तु प्रकाशित होती है' इस प्रकारकी प्रतीति होनेसे स्वयं प्रतिभासमानपना हेतु व्यवस्थित होता है । अतएव वह न असिद्ध है और न विरुद्ध ।

§ २२९. जो कहते हैं कि 'आत्मा स्वयं प्रकाशित होता है और फलज्ञान भी स्वयं प्रकाशित होता है' उनके आत्मा अथवा फलज्ञानमें स्वयं प्रतिभासमानपना सिद्ध है । अतएव वह सम्पूर्ण वस्तुओंके भी स्वयं प्रतिभासमानपना अवश्य सिद्ध करता है ।

१ मु स 'भासते तद्वातो' । २ द 'बहिर्भावाभावसाधनात्' । ३ द 'प्रतिभासते' ।

सितं वस्तु स्वयं प्रतिभासते, प्रतिभासमानत्वात् । यद्यत्प्रतिभासमानं तत्तत्स्वयं प्रतिभासते, यथा भट्टमतानुसारिणामात्मा, प्रभाकरमतानुसारिणां^१ वा फलज्ञानम् । प्रतिभासमानं चान्तर्बहिर्घस्तु शान्तशैत्यरूपं विवादाध्यासितम्, तस्मात्स्वयं प्रतिभासते । न तावदत्र प्रतिभासमानत्वमसिद्धम्, सर्वस्य वस्तुन, सर्वथाऽप्यप्रतिभासमानस्य सद्भावविरोधात् । साक्षादसाक्षाच्च प्रतिभासमानस्य तु सिद्धं प्रतिभासमानत्वं ततो भवत्येव माध्यसिद्धिः साध्याविनासाधनियमनिश्चयादिति निरवयं पुरुषाद्वैतसाधनं संवेदनाद्वैतवादीनोऽभीष्टहानये भवत्येव । न हि कार्यकारण-ग्राह्यग्राहक-वाच्यवाचक-साध्यसाधक-बाध्यबाधक-विशेषणविशेष्यभावनिराकरणात्संवेदनाद्वैत व्यवस्थापयितुं शक्यम्, कार्यकारणभावादीनां प्रतिभासमानत्वात्प्रतिभासमाश्रान्तःप्रविष्टानानिराकर्तुमशक्तेः । स्वयमप्रतिभासमानानां तु सम्भवाभावात्सदृश्याऽपि व्यग्रहारविरोधात् सकलविकल्पवाग्वोचरातिक्रान्ततापत्तेः । संवेदनमात्रं चैकव्यवस्थायि यदि किञ्चित्कार्यं न कुर्यात्, तदा वस्तुमेव न स्यात्, वस्तुनोऽर्थक्रियाकारित्वलक्षणत्वात् ।

वह इस प्रकार से है—

‘विचारकोटिमें स्थित वस्तु स्वयं प्रतिभासित होती है क्योंकि वह प्रतिभासमान है । जो जो प्रतिभासमान है वह वह स्वयं प्रतिभासित है जैसे भाट्टोंका आत्मा अथवा प्राभाकरोंका फलज्ञान । और प्रतिभासमान विचारकोटिमें स्थित ज्ञान और ज्ञेयरूप अन्तरंग और बहिरंग वस्तु है, इस कारण वह स्वयं प्रतिभासित होती है ।’ यहाँ अनुमानमें प्रयुक्त किया गया प्रतिभासमानपना हेतु अमिद्ध नहीं है क्योंकि सर्व वस्तु अप्रतिभासमान हो तो उसका सद्भाव ही नहीं बन सकता है । और यदि साक्षात् या परम्परासे उसे प्रतिभासमान कहा जाय तो प्रतिभासमानपना हेतु मिद्ध है और उससे, जो साध्यका अविनाभावी है, साध्यकी सिद्धि अवश्य होती है । इस तरह यह निर्दोष पुरुषाद्वैतका साधन संवेदनाद्वैतवादीके इष्ट-संवेदनाद्वैतका हानिकारक ही है अर्थात् उससे संवेदनाद्वैतका अवश्य निराकरण हो जाता है । प्रकट है कि कार्य-कारण, ग्राह्य-ग्राहक, वाच्य वाचक, साध्य-साधक, बाध्य-बाधक और विशेषण-विशेष्यभावका निराकरण होनेसे संवेदनाद्वैतकी व्यवस्था नहीं होसकती है । तात्पर्य यह कि अद्वैत संवेदनमें कार्यकारणभाव, ग्राह्य-ग्राहकभाव आदि नहीं बनता है अन्यथा द्वैतका प्रसंग प्राप्त होता है और उनको स्वीकार करे बिना संवेदनाद्वैत व्यवस्थित नहीं होता, क्योंकि व्यवस्थाके लिये व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक, जो साध्य-साधक आदिरूप हैं, मानना पड़ते हैं किन्तु कार्यकारणभाव आदि प्रतिभासमान होनेसे प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत आ जाते हैं और इसलिये उनका निराकरण (खण्डन) नहीं किया जासकता है । यदि वे स्वयं प्रतिभासमान न हों तो उनका सद्भाव न होनेसे कल्पनासे भी व्यवहार नहीं बन सकता और उस हालतमें समस्त विकल्प और वचनोंके वे विषय नहीं होसकेंगे । अर्थात् किसी भी शब्दादिद्वारा उनका कथन नहीं किया जासकता है । दूसरी बात यह है कि एक क्षण ठहरनेवाला संवेदन यदि कुछ कार्य न करे तो वह वस्तु ही नहीं होसकता,

१ स द् ‘आत्मा, प्रभाकरमतानुसारिणा’ पाठो नास्ति ।

करोति चेत्, कार्यकारणभावः सिद्धयेत् । तस्य हेतुमत्त्वे च स एव कार्यकारणभावः । कारणरहितत्वे तु नित्यतापत्तिः संवेदनस्य, सतोऽकारणवतो नित्यत्वप्रसिद्धेऽनिति प्रतिभासमात्रात्मनः^१ पुरुषतत्त्वस्यैव सिद्धिः स्यात् ।

§ २३०. किञ्च, क्षणिकसंवेदनमात्रस्य ग्राह्यग्राहकवैधुर्यं यदि केनचित्प्रमाणेन गृह्यते, तदा ग्राह्यग्राहकभावः कथं निराक्रियते^२ ? न गृह्यते चेत्, कुतो ग्राह्यग्राहकवैधुर्यसिद्धिः ? स्वरूपसंवेदनादेवेति चेत्, तर्हि संवेदनाद्वैतस्य स्वरूपसंवेदन ग्राहक ग्राह्यग्राहकवैधुर्यं तु ग्राह्यमिति स एव ग्राह्यग्राहकभावः ।

§ २३१. स्यान्मतम् —

“नान्योऽनुभावो बुद्ध्याऽस्ति तस्या नानुभवोऽपरः ।

ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात्स्वयं मैव प्रकाशते ॥” [प्रमाणवा ३।३८७]

§ २३२. इति वचनात् बुद्धेः किञ्चिद् ग्राह्यमस्ति, नापि बुद्धिः कस्यचिद् ग्राह्य स्वरूपेऽपि^३ ग्राह्यग्राहकभावाभावात् । “स्वरूपस्य स्वतो गतिः” [प्रमाणवा ० १—६] इत्येतस्यापि संवृत्त्याऽभिधानात् । परमार्थतस्तु बुद्धिः स्वयं प्रकाशते चकास्तीत्येवोच्यते न पुनः स्वरूपं गृह्णाति

क्योंकि अर्थक्रिया करना वस्तुका लक्षण है । यदि करता है तो कार्यकारणभाव सिद्ध होजाता है । इसी प्रकार संवेदन यदि हेतुमान्—कारणवाला है तो वही कार्यकारणभाव सिद्ध होजाता है और अगर कारणरहित है तो संवेदनके नित्यपनेका प्रसंग आता है क्योंकि जो विद्यमान है और कारणरहित है वह नित्य माना गया है । इस तरह प्रतिभाससामान्यरूप पुरुषतत्त्वकी ही सिद्धि होती है ।

§ २३०. अपि च, यदि क्षणिक संवेदनके ग्राह्य-ग्राहकका अभाव किसी प्रमाणमें गृहीत होता है तो ग्राह्य-ग्राहकभावका कैसे निराकरण करते हैं ? यदि गृहीत नहीं होता है तो ग्राह्य-ग्राहकके अभावकी सिद्धि किसमें करेंगे ? यदि कहा जाय कि स्वरूपसंवेदनमें ही ग्राह्य-ग्राहकके अभावकी सिद्धि होती है तो संवेदनाद्वैतका स्वरूपसंवेदन तो ग्राहक और ग्राह्य-ग्राहकका अभाव ग्राह्य इस तरह वही ग्राह्य ग्राहकभाव पुनः सिद्ध हो जाता है ।

§ २३१. योगाचार—हमारा अभिप्राय यह है कि—

‘बुद्धिसे अनुभाव्य—अनुभव किया जानेवाला अन्य दूसरा नहीं है और बुद्धिसे अलग कोई अनुभव नहीं है क्योंकि ग्राह्य-ग्राहकका अभाव है और इसीलिये बुद्धि ही स्वयं प्रकाशमान होती है ।’ [प्रमाणवा ० ३-३८७]

§ २३२. ऐसा प्रमाणवार्तिककार धर्मकीतिका वचन है । अत एव न बुद्धिसे कोई ग्राह्य है और न स्वयं बुद्धि भी किसीकी ग्राह्य है क्योंकि स्वरूपमें भी ग्राह्य-ग्राहकभावका अभाव है । “स्वरूपका अपनेसे ज्ञान होता है” [प्रमाणवा ० १-६] यह प्रतिपादन भी संवृत्तिमें है । वास्तवमें तो ‘बुद्धि स्वयं प्रकाशित होती है’ यही कहा जाता है न कि स्वरूपको

१ मुक्त ‘प्रतिभासमानात्मनः’ । २ मुक्त ‘प्रतिभासमानात्मनः’ । ३ इ ‘निराक्रियेत’ । ४ इ ‘ग्राह्यस्वरूपेति’ ।

ग्राह्यप्राहकवैधुर्यं च स्वरूपादव्यतिरिक्तं गृह्णाति जानातीत्यभिधीयते, निरंशसंवेदनाद्वैते तथाऽभिधानविरोधादिति, तदपि न पुरुषाद्वैतवादिनः प्रतिकूलम्, स्वयं प्रकाशमानस्य संवेदनस्यैव परमपुरुषत्वात् । न हि तत्संवेदनं पूर्वापरकालव्यवच्छिन्नं सन्तानान्तरबहिरर्थव्यावृत्तं च प्रतिभासते, अतः पूर्वापरक्षणासन्तानान्तरबहिरर्थानामभावः सिद्ध्येत् । तेषां संवेदनेनाग्रहणादभाव इति चेत्, स्वसंवेदनस्यापि संवेदनान्तरेणाग्रहणादभावोऽस्तु । तस्य स्वयं प्रकाशानामभाव इति चेत्, पूर्वोत्तरस्वसंविच्छिन्नानां सन्तानान्तरसंवेदनानां च बहिरर्थानामिव स्वयं प्रकाशमानानां कथमभावसाध्यते ? कथं तेषां स्वयं प्रकाशमानत्वं ज्ञायते ? इति चेत्, स्वयमप्रकाशमानत्वं तेषां कथसाध्यते ? इति समानः पर्यानुयोगः । स्वसंवेदनस्वरूपस्य प्रकाशमानत्वमेव तेषामप्रकाशमानत्वमिति चेत्, तर्हि तेषां प्रकाशमानत्वमेव स्वसंवेदनस्यैवाप्रकाशमानत्वं किं न स्यात् ? स्वसंवेदनस्य स्वयमप्रकाशमानत्वे परैः प्रकाशमानत्वाभावसाधयितुमशक्यः, प्रतिषेधस्य विधिविषयत्वात् ।

ग्राहण करती है और स्वरूपमें अभिन्न ग्राह्य-प्राहकके अभावको ग्रहण करती है अर्थात् जानती है, यह कहा जाता है क्योंकि निरंश अद्वैत संवेदनमें वैसा कथन नहीं होसकता है ?

वेदान्ती—आपका यह अभिप्राय भी हमारे लिये विरुद्ध नहीं है, क्योंकि स्वयं प्रकाशमान संवेदनको ही हम परमपुरुष कहते हैं । स्पष्ट हैं कि वह संवेदन पूर्व और उत्तरकालमें व्यवच्छिन्न तथा अन्य सन्तान एवं बाह्य पदार्थसे व्यावृत्त प्रतिभासित नहीं होता, जिसमें कि पूर्व और उत्तर क्षणों, अन्य सन्तानों तथा बाह्य पदार्थों का अभाव सिद्ध हो ।

योगाचार—पूर्वोत्तरक्षणों आदिका संवेदनसे ग्रहण नहीं होता, इसलिये उनका अभाव है ?

वेदान्ती—स्वसंवेदनका भी अन्य संवेदनमें ग्रहण नहीं होता, इसलिये उसका भी अभाव हो ।

योगाचार—स्वसंवेदन स्वयं प्रकाशमान है, इसलिये उसका अभाव नहीं है ?

वेदान्ती—तो पूर्वोत्तरवर्ती स्वसंवेदनक्षणों, अन्यसन्तानीय ज्ञानों और बाह्य पदार्थों का, जो स्वयं प्रकाशमान हैं, कैसे अभाव सिद्ध करते हैं ?

योगाचार—वे स्वयं प्रकाशमान हैं, यह कैसे जानते हैं ?

वेदान्ती—वे स्वयं अप्रकाशमान हैं, यह कैसे सिद्ध करते हैं ? इस प्रकार यह प्रश्न एक-सा है ।

योगाचार—स्वसंवेदनका स्वरूप स्वयं प्रकाशमान ही है, अतः एव वे अप्रकाशमान हैं ?

वेदान्ती—तो वे पूर्वोत्तरक्षणों आदि प्रकाशमान ही हैं और इसलिये स्वसंवेदन ही अप्रकाशमान क्यों न हो ?

योगाचार—यदि स्वसंवेदन स्वयं अप्रकाशमान हो तो आप उसके प्रकाशमानताका अभाव सिद्ध नहीं कर सकते हैं क्योंकि निषेध विधिपूर्वक होता है । जो सब जगह

सर्वत्र सर्वदा सर्वथाऽप्यसत् प्रतिषेधविरोधान् इति चेत्, तर्हि स्वसंवेदनास्पर्शेण प्रकाशमानत्वाभावे कथं तात्प्रतिषेधः साध्यत इति समानश्चर्चः । विकल्पप्रतिभासिनां तेषां स्वसंवेदनावभासित्वं प्रतिषिध्यत इति चेत्, न, विकल्पावभासित्वादेव स्वयं प्रकाशमानत्वसिद्धेः ।

१ २३३. तथा हि— यद्यद्विकल्पप्रतिभासि तत्तत्स्वयं प्रकाशने, यथा विकल्पस्वरूपम्, तथा च स्वसंवेदनपूर्वोत्तरक्षणाः सन्तानान्तरस्वेदनानि बहिरर्थास्वेति स्वयं प्रकाशमानत्वसिद्धिः । शश-विपाणादिभिर्बिन्दुनष्टानुत्पन्नैश्च भार्यविकल्पावभासिभिर्व्यभिचार इति चेत्; न, तेषामपि प्रतिभासमात्रान्तर्भूतानां स्वयं प्रकाशमानत्वसिद्धेरन्यथा विकल्पावभासित्वायोगात् । सोऽयं सौगतः सकलदशकालस्वभावः^१ विप्रकृष्टानुपपत्त्यां विरूपबुद्धौ प्रतिभासमानान् स्वयमभ्युपगमयन् स्वयं प्रकाशमानत्वं नाभ्युपैतीति किमपि महाद्भुतम् ? तथाभ्युपगमे च सर्वस्य प्रतिभासमात्रान्तःप्रविष्टत्वसिद्धेः पुरुषाद्वैतसिद्धिरेव स्यात् न पुनस्तद्वह्निर्भूतसंवेदनाद्वैतसिद्धिः ।

[चित्राद्वैतस्य निराकरणम्]

१ २३४. माभून्निराशसंवेदनाद्वैतम्, चित्राद्वैत तु स्यात्,^२ चित्राद्वैतस्य व्यवस्थापनात् । का-

सब कालमे किसी भी प्रकार मत् नहीं है उसका प्रतिपेध नहीं होसकता है । तात्पर्य यह कि जितमी बाध (सद्भाव) नहीं उसका निषेध कैसा ?

वेदान्ती—तो स्वसंवेदनमे भिन्न जो पूर्वोत्तरक्षणादि हैं वे यदि प्रकाशमान नहीं है तो उनके प्रकाशमानताका अभाव कैसे सिद्ध करते हैं ? इस तरह यह चर्चा समान है ।

योगाचार—वे विकल्पमे प्रतिभासित होते हैं स्वसंवेदनसे नहीं, इसलिये स्वसंवेदनसे प्रकाशमानताका प्रतिपेध करते हैं ।

वेदान्ती—नहीं, क्योंकि विकल्पके द्वारा प्रतिभास होनेसे ही उन्हें स्वयं प्रकाशमान मानते हैं ।

२३३. वह इस तरहमे है—‘जो जो विकल्पके द्वारा प्रतिभासित होता है वह वह स्वयं प्रकाशित होता है, जैसे विकल्पका स्वरूप । और विकल्पद्वारा प्रतिभासित होते हैं स्वसंवेदनके पूर्वोत्तरक्षणा, अन्य सन्तानीय ज्ञान और बाह्य पदार्थ, इस कारण वे स्वयं प्रकाशमान हैं’ इसप्रकार पूर्वोत्तरक्षणादिके स्वयं प्रकाशमानता सिद्ध होती है ।

योगाचार—विकल्पद्वारा प्रतिभासित होनेवाले शरविपाणादिकों और नष्ट हुए तथा उत्पन्न न हुए पदार्थोंके साथ व्यभिचार है ?

वेदान्ती—नहीं, वे भी प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत हैं और इसलिये उनके स्वयं प्रकाशमानता सिद्ध है । नहीं तो उनका विकल्पद्वारा भी प्रतिभास नहीं होसकता है । आश्चर्य है कि आप सम्पूर्ण देश, काल और स्वभावसे दूरवर्ती भी पदार्थोंको विकल्पबुद्धिमें स्वयं प्रतिभासमान तो स्वीकार करते हैं लेकिन स्वयं प्रकाशमान नहीं मानते हैं ? और यदि मानते हैं तो सबको प्रतिभाससामान्यके अन्तर्गत सिद्ध होनेसे पुरुषाद्वैतकी ही सिद्धि होती है उससे बाहर (भिन्न) संवेदनाद्वैतकी नहीं ।

१ २३४. चित्राद्वैतवादी—ठीक है, निरंश संवेदनाद्वैत न हो, किन्तु चित्राद्वैत

लक्षणत्रिलोकवर्तिपदार्थाकारा संविचित्राऽप्येका शश्वदशक्यविवेचनत्वात्^१, सर्वस्य बादिनस्तत एव कश्चिदेकत्वव्यवस्थापनात्^२ । अन्यथा कस्यचिदेकत्वेनाभिमतस्यान्येकत्वामिदिरिति चेत्; न, एवमपि परमब्रह्मण एव प्रसिद्धेः सकलदेशकालाकारव्यापिनः संविन्मात्रस्यैव परमब्रह्मव्यवचनात् । न चैक-
ल्यस्थायिनी चित्रा संवित् चित्राद्वैतमिति माधयितुं शक्यते, तस्याः कार्यकारणभूतचित्रसंविन्नान्त-
रीयकत्वाच्चित्राद्वैतप्रसङ्गात्^३ । तत्कार्यकारणचित्रसंविदोरनभ्युपगमे मदहेनुकत्वान्नित्यत्वसिद्धे कथं
न चित्राद्वैतमेव ब्रह्माद्वैतमिति न संवेदनाद्वैतवच्चित्राद्वैतमपि मौगतस्य व्यवतिष्ठते । सर्वथा शून्यं तु
तत्त्वमसंवेद्यमानं न व्यवतिष्ठते । संवेद्यमानं तु सर्वत्र सर्वदा संवेद्या^४ परमब्रह्मणो नातिरिच्यते, तत्रावे-
पसमाधानानां परमब्रह्मसाधनानुकूलत्वात् । ततो न सुगतस्तत्त्वतः सत्त्व्या वा विश्वतत्त्वज्ञः सम्भव-
ति यतो^५ निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः स्यात् ।

[परमपुरुषस्यापि विश्वतत्त्वज्ञत्वं मोक्षमार्गोपदेशकत्वं च नोपपद्यत इति कथनम्]

§ २३४. परमपुरुष एव विश्वतत्त्वज्ञः श्रेयोमार्गस्य प्रणेता च^६ व्यवतिष्ठताम्, तस्याः कृत्या-

हो, क्योंकि चित्राद्वैतकी व्यवस्था होती है—तीनों कालों और तीनों लोकोंमें रहने वाले पदार्थोंके आकार होनेवाली चित्र (अनेकरूप) भी संवित् (बुद्धि) एक है क्योंकि सदैव अशक्यविवेचन है—कभी भी उसका विश्लेषण नहीं होसकता है। जिसका विश्लेषण नहीं होसकता वह एक है। सभी दार्शनिक इसी अशक्यविवेचनसे ही किमीमें एकताकी व्यवस्था करते हैं। नहीं तो जिसे एक माना जाता है उसके भी एक-
ताकी सिद्धि नहीं होसकती है।

वेदान्ती—नहीं, क्योंकि इसप्रकार भी परमब्रह्मकी ही प्रसिद्धि होती है। कारण, सम्पूर्ण देशों, कालों और आकारोंमें व्याप्त संविन्सामान्यको ही परमब्रह्म कहा जाता है। और यह सिद्ध नहीं किया जासकता कि एक क्षण ठहरनेवाली चित्रा संविन् चित्राद्वैत है क्योंकि वह कार्य-कारणरूप चित्रसंविन्की अविनाभाविनी है और इसलिये दो चित्राबुद्धियोंका प्रसङ्ग प्राप्त होता है। यदि चित्राबुद्धिकी कार्य और कारणरूप दो चित्राबुद्धियोंको स्वीकार न किया जाय तो सत् और अहेतुक होनेसे वह नित्य सिद्ध होती है और ऐसी हालतमें चित्राद्वैत ही ब्रह्माद्वैत क्यों नहीं होजाय? अतएव संवेदनाद्वैतकी तरह चित्राद्वैत भी बौद्धोंका व्यवस्थित नहीं होता। सर्वथा शून्य तत्त्व तो अनुभवमें ही नहीं आता और इसलिये उसकी भी व्यवस्था नहीं होती। यदि अनुभवमें आता है तो वह सब जगह, सब काल और सब प्रकारसे परमब्रह्मसे भिन्न नहीं है। उसमें जो आक्षेप और समाधान किये जायेंगे वे परमब्रह्मकी सिद्धिके अनुकूल हैं—उसके बाधक नहीं हैं। अतः सुगत ब्रह्मवर्त्म अथवा संवृत्ति में सर्वज्ञ नहीं है और इस कारण वह मोक्षमार्गका प्रतिपादक सिद्ध नहीं होता।

[परमपुरुष-परीक्षा]

§ २३५. वेदान्ती—ठीक है, परमपुरुष (ब्रह्म) ही सर्वज्ञ और मोक्षमार्गका

१ द 'विवेचनात्' । २ द स 'व्यवस्थानात्' । ३ द 'चित्राद्वैतप्रसङ्गात्' नास्ति । ४ मु स 'सर्वथा संवेदा' । ५ मु स प 'सम्भवतीति न' इति पाठः । ६ मु स 'च' नास्ति ।

येन साधनादित्यपरः, सोऽपि न विचारसहः, पुरुषोत्तमस्यापि यथाप्रतिपादनं विचार्यमाणस्यायो-
गात् । प्रतिभासमात्रं हि चिद्रूपं परमब्रह्मोक्तम्, तच्च^१ यथा पारमार्थिक देशकालाकाराणां भेदेऽपि
व्यभिचाराभावात् । तत्प्रतिभासविशेषाणामेव व्यभिचारादव्यभिचारित्वलक्षणत्वात्तस्येति । तच्च^२
विचार्यते—

§ २३६. यदेतत्प्रतिभासमात्रं तत् सकलप्रतिभासविशेषरहितं तत्सहितं वा स्यात् ? प्रथम-
पक्षे तदसिद्धमेव, सकलप्रतिभासविशेषरहितस्य प्रतिभासमात्रस्यानुभवाभावात्, केनचित्प्रतिभासविशे-
षेण सहितस्यैव तस्य प्रतिभासनात् । क्वचित्प्रतिभासविशेषस्याभावेऽपि पुनरन्यत्र भावात्, कदाचिद-
भावेऽपि चान्यदा सद्भावात्, केनचिदाकारविशेषेण तदसम्भवेऽपि चाकारान्तरेण सम्भवात्, देश-
कालाकारविशेषापेक्षत्वात्तत्प्रतिभासविशेषाणाम्, तथाव्यभिचाराभावादव्यभिचारित्वसिद्धेस्तत्त्व-
लक्षणानतिक्रमान् तत्त्वबहिर्भावो युक्तः । तथा हि—यद्यथैवाव्यभिचारि तत्त्वैव तत्त्वम्, यथा
प्रतिभासमात्रं प्रतिभासमात्रतयैवाव्यभिचारि तथैव तत्त्वम्, अनियतदेशकालाकारतयैवाव्यभि-

प्रतिपादक व्यवस्थित हो, क्योंकि वह उपर्युक्त न्यायसे सिद्ध होता है ?

जैन—आपका भी यह कथन विचारपूर्ण नहीं है: क्योंकि परमपुरुषका जैसा वर्णन किया जाता है वह विचार करनेपर बनता नहीं है । प्रकट है कि आप लोग प्रतिभाससामान्य चैतन्यरूप परमब्रह्मको कहते हैं और उसे पारमार्थिक मानते हैं, क्योंकि देश, काल और आकारका भेद होनेपर भी व्यभिचार अर्थात् प्रतिभाससामान्यका अभाव नहीं होता । केवल उसके प्रतिभासविशेषोंका ही व्यभिचार (अभाव) होता है । अतएव व्यभिचार न होना पारमार्थिकका लक्षण है, इसपर हमारा निम्न प्रकार विचार है—

§ २३६. बतलाइये, जो यह प्रतिभाससामान्य है वह समस्त प्रतिभासविशेषोंमें रहित है अथवा उनमें सहित है ? पक्षों पक्ष तो असिद्ध हैं, क्योंकि समस्त प्रतिभासविशेषोंमें रहित प्रतिभाससामान्यका अनुभव नहीं होता, किसी प्रतिभासविशेषमें सहित हो प्रतिभाससामान्यका अनुभव होता है । कहीं प्रतिभासविशेषका अभाव होनेपर भी दूसरी जगह उसका सद्भाव होता है और किसी कालमें अभाव होनेपर भी अन्य कालमें वह मौजूद रहता है तथा किसी आकारविशेषमें उसका अभाव रहनेपर भी अन्य दूसरे आकारमें वह विद्यमान रहता है । आशय यह कि प्रतिभाससामान्यके जो प्रतिभासविशेष हैं वे देशविशेष, कालविशेष और आकारविशेषकी अपेक्षामें होते हैं और इसलिये वे देशविशेषादिके व्यभिचारी न होनेसे अव्यभिचारी सिद्ध हैं । अतः उनके तत्त्व (पारमार्थिकत्व) का लक्षण (अव्यभिचारित्व) पाया जानेंसे उनको तत्त्वसे बाहर करना युक्त नहीं है । हम प्रमाणित करते हैं कि—जो जिस रूपमें अव्यभिचारी है वह उसी रूपमें तत्त्व-पारमार्थिक है, जैसे प्रतिभाससामान्य प्रतिभासमानरूपमें ही अव्यभिचारी है और इसलिये वह उसीरूपमें तत्त्व है और अनियत देश, अनियत काल तथा अनियत आकाररूपमें अव्यभिचारी प्रतिभासविशेष

चारी च प्रतिभासविशेष इति प्रतिभासमात्रवत्प्रतिभासविशेषस्यापि वस्तुत्वमिद्धि.^१ । न हि यो यद्देशतया प्रतिभासविशेषः स तद्देशतां व्यभिचरति, अन्यथा^२ भ्रान्तत्वप्रसङ्गात्, शास्त्रादेशतया चन्द्रप्रतिभासवत् । नापि यो यत्कालतया प्रतिभासविशेषः स तत्कालतां व्यभिचरति, तद्व्यभिचारिणोऽसत्यत्वव्यवस्थानात्, निशि मध्यदिनतया स्वप्नप्रतिभासविशेषवत् । नापि यो यदाकारतया प्रतिभासविशेषः स तदाकारतां विसंवदति, तद्विसंवादिनो मिथ्याज्ञानत्वसिद्धेः, कामलाद्युपहतचक्षुषः शुक्ले शङ्खे पीताकारताप्रतिभासविशेषवत् । न च वितथैर्देशकालाकारव्यभिचारिभिः प्रतिभासविशेषैः सदृशा एव देशकालाकाराव्यभिचारिणः प्रतिभासविशेषाः प्रतिलक्षयितुं युज्यन्ते, यत इदं वेदान्तवादिनां वचनं शोभेत—

“आदावन्ते च यन्नास्ति वर्त्तमानेऽपि तत्तथा ।

वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा एव लक्षिताः ॥”

[गौडपा. का. ६. पृ० ७० वैतथ्याख्यप्र०] इति ।

§ २३७. तेषामवितथानामादावन्ते चासत्त्वेऽपि वर्त्तमाने सत्त्वप्रसिद्धेर्बाधकप्रमाणाभावात् । न हि यथा स्वप्नादिभ्रान्तप्रतिभासविशेषेषु तत्कालेऽपि बाधकं प्रमाणमुदति तथा जाग्रदवशायामभ्रान्तप्रतिभासविशेषेषु, तत्र साधकप्रमाणस्यैव सद्भावात् । सम्यक् मया तदा है, इस कारण वह उसीरूपमे तत्त्व है’ इस तरह प्रतिभाससामान्यकी तरह प्रतिभासविशेष भी वस्तु (पारमाथिक) सिद्ध है । स्पष्ट है कि जो जिस देशकी अपेक्षा प्रतिभासविशेष है वह उस देशमें व्यभिचारी नहीं होता, अन्यथा वह भ्रान्त कहा जायगा, जैसे शाखादेशमें होनेवाला चन्द्रमाका प्रतिभास । तथा जो जिस कालसे प्रतिभासविशेष है वह उस कालसे व्यभिचारी नहीं होता, क्योंकि जो उससे व्यभिचारी होता है वह असत्य व्यवस्थापित किया गया है । जैसे रात्रिमें मध्यदिन-दोषहररूपसे होनेवाला स्वप्नप्रतिभास । तथा जो जिस आकारसे प्रतिभासविशेष है वह उस आकारसे विसंवादी नहीं होता, क्योंकि जो उससे विसंवादी होता है उसे मिथ्याज्ञान सिद्ध किया गया है । जैसे पालियारोगविशिष्ट आँखोंवालेको सफेद शंखमें पीताकार (पीले आकार) रूपसे होनेवाला प्रतिभासविशेष । और इसलिये देश, काल और आकारसे व्यभिचारी मिथ्याप्रतिभासविशेषोंके समान ही देश, काल और आकारसे अव्यभिचारी सत्य प्रतिभासविशेषोंको समझना युक्त नहीं है, जिससे वेदान्तियोंका यह कहना शोभा देता-सङ्गत प्रतीत होता—

‘जो आदिमें और अन्तमें नहीं है वह वर्त्तमानमें भी नहीं है । अत एव मिथ्या प्रतिभासविशेषोंके समान ही सत्य और सद्भावात्मक प्रतिभासविशेष जानना चाहिये ।’ [गौडपा० का० ६, पृ० ७०] ।

§ २३८. जो प्रतिभासविशेष अमिथ्या हैं वे आदिमें और अन्तमें भले ही असत् हों—अविद्यमान हों, पर वर्त्तमानमें उनका सत्त्व प्रसिद्ध है, क्योंकि कोई बाधकप्रमाण नहीं है । स्पष्ट है कि जिस प्रकार स्वप्नादि मिथ्याप्रतिभासविशेषोंमें उस समयमें भी बाधक प्रमाण उत्पन्न होता है उस प्रकार जागृत अवस्थामें होनेवाले सत्य प्रतिभासविशेषोंमें वह उत्पन्न नहीं होता है, क्योंकि वहाँ साधक प्रमाण ही रहते हैं । वहाँ यह स्पष्ट-

इष्टोऽर्थोऽर्थक्रियाकारित्वात्, तस्य मिथ्यात्वेऽर्थक्रियाकारित्वविरोधात्, इन्द्रजालादिपरिदृष्टार्थवदिति । न च भ्रान्तेतरव्यवस्थायां चाण्डालादयोऽपि विप्रतिपद्यन्ते । तथा चोक्तमकलङ्कदेवैः—

“इन्द्रजालादिषु भ्रान्तमीरयन्ति न चापरम् ।

अपि चाण्डाल-गोपाल-बाल-लोलविलोचनाः ।” [न्यायविनि० का० ४१] इति ।

§ २३८. किञ्च, तत् प्रतिभाममात्रं सामान्यरूपं द्रव्यरूपं वा ? प्रथमपक्षे सत्तामात्रमेव स्यात्, तस्यैव परसामान्यरूपतया प्रतिष्ठानात् । तस्य स्वयं प्रतिभासमानत्वे प्रतिभासमात्रमेव तत्त्वम्, अन्यथा तद्द्रव्यवस्थितेरिति चेत्, न, सत्तमदित्यन्वयज्ञानविषयत्वात्सत्तासामान्यस्य व्यवस्थितेः स्वयं प्रतिभासमानत्वासिद्धेः । ‘सत्ता प्रतिभामते’ इति तु विषये विषयिधर्मस्योपचारात् । प्रतिभासनं हि विषयिणो ज्ञानस्य धर्मः स विषये सत्तासामान्येऽध्यारोप्यते । तदध्यारोपनिमित्तं तु प्रतिभासनक्रियाधिकरणत्वम् । यथैव हि ‘संचित् प्रतिभासते’ इति कर्तृस्था प्रतिभासनक्रिया

तया प्रतीति होवी है कि ‘मैंने उस समय पदार्थ अच्छी तरह देखा, क्योंकि वह अर्थक्रिया-कारी है । यदि वह मिथ्या हो तो उससे अर्थक्रिया नहीं होसकती, जैसे इन्द्रजाल आदिमें देखा गया पदार्थ ।’ दूसरे, अमुक भ्रान्त (मिथ्या) हैं और अमुक अभ्रान्त (सत्य) हैं इस प्रकारकी व्यवस्थामें तो चाण्डालादिकोंको भी विवाद नहीं है—वे भी स्वप्नादि प्रतिभासविशेषोंको मिथ्या और जागरणदशामें होनेवाले प्रतिभासविशेषोंको सच स्वीकार करते हैं । अत एव अकलङ्कदेवने कहा है—

“विद्वानोंको जाने दीजिये, जो विद्वान नहीं हैं ऐसे चाण्डाल, ग्वाल, बच्चे और स्त्रियाँ भी इन्द्रजालादिकोंमें देखे गये अर्थको भ्रान्त बतलाने हैं, अभ्रान्त नहीं ।” [न्यायविनिश्चय का० ४१] ।

और भी हम पृथक्ते हैं कि प्रतिभामसामान्य सामान्यरूप है अथवा द्रव्यरूप ? यदि पहला पक्ष स्वीकार करें तो वह सत्तारूप ही है, क्योंकि प्रतिभामसामान्य ही पर-सामान्यरूपसे व्यवस्थित है । तात्पर्य यह प्रतिभाससामान्य ही सत्ता या परसामान्य-रूप है और सामान्य विना विशेषोंके बन नहीं सकता । अत एव द्वैतका प्रसङ्ग प्राप्त होता है ।

वेदान्ती—यदि वह सत्तासामान्य स्वयं प्रतिभासमान है तो प्रतिभासमात्र ही तत्त्व है । और अगर स्वयं प्रतिभासमान नहीं है तो उसकी व्यवस्था नहीं हो सकती है ।

जैन—नहीं, ‘सत् सत्’ इस प्रकारके अन्वयज्ञानका जो विषय है वह सत्तासामान्य है । अत एव सत्तासामान्यकी अन्वयज्ञानसे व्यवस्था होनेसे वह स्वयं प्रतिभासमान असिद्ध है । ‘सत्ता प्रतिभासित होती है’ ऐसा ज्ञान तो विषयमें विषयीधर्मका उपचार होनेसे होता है । स्पष्ट है कि विषयी ज्ञान है और उसका धर्म प्रतिभासन है वह विषय-सत्तासामान्यमें अध्यारोपित किया जाता है । और उस अध्यारोपमे निमित्तकारण प्रतिभासनक्रियाका अधिकरणपना है । तात्पर्य यः कि चूँकि प्रतिभासनक्रियाका अधिकरण सत्तासामान्य है, इसलिये उसमें ज्ञानके धर्म प्रतिभासनका अध्यारोप होता है । प्रकट है कि जिस प्रकार ‘ज्ञान प्रतिभासित होता है’ यहाँ प्रतिभासन क्रिया कर्तृस्थ

तथा तद्विषयस्थाऽप्युपचर्यते सकर्मकस्य धातोः कर्तृकर्मस्थक्रियार्थत्वात्, यथादनं पचतीति पचनक्रिया पाचकस्था पच्यमानस्था^१ च प्रतीयते । तद्वदकर्मकस्य धातोः कर्तृस्थक्रियामात्रार्थत्वात्, परमार्थतः कर्मस्थक्रियाऽसम्भवात्कर्तृस्था क्रिया कर्मण्युपचर्यते ।

§ २३६. ननु च सति मुख्ये स्वयं प्रतिभासने^२ कस्यचित्प्रमाणात् सिद्धे परत्र तद्विषये तदुपचारकल्पना युक्ता, यथाऽग्नीं दाहपाकाद्यर्थक्रियाकारिणि तद्धर्मदर्शान्मायावके तदुपचारकल्पना 'अग्निर्मांशपकः' इति । न च किञ्चित्सवेदनं स्वयं प्रतिभासमानं सिद्धम्, संवेदानन्तरसवेद्यत्वासंवेदनस्य कश्चिदवस्थानामावात् । सुदूरमपि गत्वा कस्यचित्सवेदनस्य स्वयं प्रतिभासमानस्यानभ्युपगमात् कथं तद्धर्मस्योपचारस्तद्विषये घटेतेति कश्चित्; सोऽपि ज्ञानान्तरवेद्यज्ञानादिनमुपात्मतां परोक्षज्ञानवादिनं वा ।

§ २४०. ननु च परोक्षज्ञानवादी भट्टस्तावन्नोपलम्भाहः स्वयं प्रतिभासमानस्यात्मनस्तेनाभ्युपमान्, तद्धर्मस्य प्रतिभासनस्य^३ विषयेषुपचारघटनात् । घटः प्रतिभासते, पटादयः प्रतिभासन्त इति घटपटादिप्रतिभासनान्यथानुपपत्त्या च करणभूतस्य परोक्षस्यापि ज्ञानस्य प्रतिपत्तेरविरोधात्, रूपप्र- (कर्तामे स्थित) है उसी प्रकार वह उपचारसे ज्ञानके विषययभूत पदार्थमें स्थित भी मानी जाती है, क्योंकि सकर्मक धातुका कर्ता और कर्म दोनोंमें स्थित क्रिया अर्थ होता है । जैसे, 'भात पकता (बनता) है' यहाँ पकना-क्रिया पकानेवाले और पकनेवाले दोनोंमें स्थित प्रतीत होती है । इसी प्रकार अकर्मक धातुका कर्तामें स्थित क्रियामात्र ही अर्थ है । वास्तवमें वहाँ कर्मस्थ क्रियाका अभाव है और इसलिये कर्तामें स्थित क्रिया कर्ममें उपचारसे मानी जाती है ।

§ २३६. वेदान्ती—किसी ज्ञानके प्रमाणमें मुख्य स्वयं प्रतिभासन सिद्ध होनेपर ही अन्यत्र ज्ञानके विषयभूत पदार्थमें प्रतिभासनके उपचारकी कल्पना करना युक्त है । जैसे, जलाना, पकाना आदि अर्थाक्रिया करनेवाली अग्निमें अग्निके जलाना आदि धर्मको देखकर बन्धने उम धर्मके उपचारकी कल्पना की जाती है कि 'बल्त्वा अग्नि है अर्थात् अग्नि हो रहा है' । लेकिन कोई ज्ञान स्वयं प्रतिभासमान सिद्ध नहीं है, क्योंकि दूसरे ज्ञानसे ज्ञान जाना जाता है और इसलिये कहीं अवस्थान नहीं है । बहुत दूर जाकरके भी किसी ज्ञानको आपने स्वयं प्रतिभासमान स्वीकार नहीं किया है । ऐसी हालतमें ज्ञानके धर्मका उसके विषयमें कैसे उपचार बन सकता है ?

जैन—आप यह दोष तो उन्हें दे जो ज्ञानका दूसरे ज्ञानसे वेदन मानते हैं अथवा ज्ञानको परोक्ष मानते हैं । अर्थात् ज्ञानान्तरवेद्यज्ञानवादी नैयायिक तथा वैशेषिक और परोक्षज्ञानवादी भाट्ट तथा प्रभाकर ही दोषयोग्य हैं । हम नहीं, क्योंकि ज्ञानको हम स्व-संवेदी ही मानते हैं, अस्वमंवेदी नहीं ।

भाट्ट—हम परोक्षज्ञानवादी तो दोषयोग्य नहीं हैं, क्योंकि हमने स्वयं प्रतिभासमान आत्माको स्वीकार किया है । अतः उमके धर्म प्रतिभासनका विषयोंमें उपचार बन जाता है । और 'घट प्रतिभासित होता है, पटादिक प्रतिभासमान होते हैं' यह घटपटादिकका प्रतिभासन ज्ञानके बिना नहीं हो सकता है, अतएव करणभूत परोक्ष भी ज्ञानको प्रति-

१ मु स 'पाच्यमानस्था' । २ मु स 'प्रतिभासमाने' । ३ मु स 'प्रतिभासमानस्य', ४ प्रती च वृत्तिं पाठो विद्यते ।

तिभासनाच्चतुःप्रतिपत्तिवत् । तथा करणज्ञानमात्मानं चाप्रत्यक्षं वदन् ^१प्रभाकरोऽपि नोपात्तमभ-
मर्हति फलज्ञानस्य स्वयं प्रतिभासमानस्य तेन प्रतिज्ञानात् तद्धर्मस्य विषयेषूपचारस्य सिद्धेः । फल-
ज्ञानं च कर्तृकरणाभ्यां विना नोपपद्यत इति तदेव कर्त्तारं करणज्ञानं चाप्रत्यक्षमपि व्यवस्थापयति,
यथा रूपप्रतिभासनक्रिया फलरूपा चक्षुष्मन्तं चक्षुश्च प्रत्यापयतीति केचिन्मन्यन्ते, तेषामपि
भट्टमतानुसारिणामात्मनः स्वरूपपरिच्छेदेऽर्थपरिच्छेदस्यापि सिद्धेः स्वार्थपरिच्छेदकपुरुषप्रसिद्धौ ततो-
ऽन्यस्य परोक्षज्ञानस्य कल्पना न किञ्चिदर्थं पुद्गलति । प्रभाकरमतानुसारिणां फलज्ञानस्य स्वार्थ-
परिच्छित्तिरूपस्य प्रसिद्धौ करणज्ञानकल्पनावत् । कर्तुः करणमन्तरेण क्रियायां व्यापारान्-
पत्तेः परोक्षज्ञानस्य करणस्य कल्पना नानर्थिकेति चेत्, न, मनसश्चक्षुरादेशान्तर्बाहः करणस्य परि-
च्छित्तौ^२ सद्भावात्ततो बहिर्भूतस्य करणान्तरस्य कल्पनायामनवस्थाप्रसङ्गात् । ततः स्वार्थपरिच्छेद-
कस्य पुंसः फलज्ञानस्य वा स्वार्थपरिच्छित्तिस्वभावस्य प्रसिद्धौ म्याद्वादिदर्शनस्यैव प्रसिद्धेः ।
स्वयं प्रतिभासमानस्यात्मानो ज्ञानस्य वा धर्मः क्वचित्द्विषये कथञ्चिदुपचर्यत इति । सत्तासामान्यं

पत्ति विरुद्ध नहीं है—वह ही जाती है, जैसे रूपज्ञानसे चक्षुका ज्ञान ।

प्राभाकर—हम भी दोषयोग्य नहीं हैं क्योंकि यद्यपि हम करणज्ञानको और आत्मा-
को परोक्ष मानते हैं लेकिन स्वयं प्रतिभासमान फलज्ञान हमने स्वीकार किया है और इस
लिये उसके धर्मप्रतिभासनाका उपचार उपपन्न हो जाता है । और चूंकि फलज्ञान कर्ता
तथा करणज्ञानके बिना बन नहीं सकता है इसलिये वह फलज्ञान ही परोक्ष कर्ता
और करणज्ञानको व्यवस्थापित करता है, जैसे रूपकी प्रतिभासनक्रिया, जो कि फलरूप
है, चक्षुवालेका और चक्षुका ज्ञान कराती है ।

जैन—आप दोनोंकी मान्यताएँ भी ठीक नहीं हैं, क्योंकि आप भाट्ट लोग जब
आत्माको स्वरूपपरिच्छेदक स्वीकार करते हैं तो वही अर्थपरिच्छेदक भी सिद्ध हो जाता
है और इस तरह आत्माके स्वार्थपरिच्छेदक सिद्ध हो जानेपर उसमें भिन्न परोक्षज्ञान-
की मान्यता कोई प्रयोजन पुष्ट नहीं करती अर्थात् उससे कोई मतलब सिद्ध नहीं होता ।
इसी प्रकार प्राभाकरोंका फलज्ञान जब स्वार्थपरिच्छेदक प्रसिद्ध है तो उसमें भिन्न परोक्ष
करणज्ञानकी कल्पना करना निरर्थक है ।

भाट्ट और प्राभाकर—बात यह है कि कर्ताका करणके बिना क्रियामें व्यापार नहीं
होसकता है, इसलिये करणरूप परोक्षज्ञानकी कल्पना निरर्थक नहीं है ।

जैन—नहीं, क्योंकि जब मन और चक्षुरादिक इन्द्रियां भीतरी और बाहिरी करण-
ज्ञान करनेमें मौजूद हैं तो उनसे भिन्न अन्य करणकी कल्पना करनेमें अनवस्था आती है ।
तात्पर्य यह कि सुखदुःखादिका ज्ञान अन्तरंग करण मनमें हो जाता है और बाह्य पदार्थों-
का ज्ञान बाह्य करण चक्षुरादिक इन्द्रियोंसे हो जाता है । अतः स्वार्थपरिच्छित्तिमें ये
दो ही करण पर्याप्त हैं, अन्य नहीं । अतः स्वार्थपरिच्छेदक आत्मा अथवा स्वार्थपरिच्छेदक
फलज्ञानके प्रसिद्ध हो जानेपर हमारे स्याद्वाददर्शनकी ही सिद्धि होती है और इसलिये
स्वयं प्रतिभासमान आत्मा अथवा ज्ञानके धर्मका किसी ज्ञानके विषयमें कथंचित्
उपचार बन जाता है । अतएव 'सत्तासामान्य प्रतिभासित होता है' अर्थात् 'प्रतिभासका

प्रतिभासते प्रतिभासविशेषो भवतीति उच्यते । न चैवं प्रतिभासमात्रे तस्यानुप्रवेशः सिद्ध्येत्, परमार्थतः सवेदनस्यैव स्वयं प्रतिभासमानत्वात् ।

§ १४१. स्यान्मतम्— न सत्तासामान्यं प्रतिभासमात्रम्, तस्य द्रव्यादिमात्रव्यापकत्वात्सामान्यादिषु प्रागभावादेषु चाभावात् । किं तर्हि ? सकलभावाभावव्यापकप्रतिभाससामान्यं प्रतिभासमात्रमभिधीयते इति, तदपि न सम्यक्, प्रतिभाससामान्यस्य प्रतिभासविशेषानन्तरीयकत्वात्प्रतिभासाद्वैतविरोधात्, यन्तोऽपि प्रतिभासविशेषा मन्यतां न प्रतिपद्यन्ते, संवादकत्वाभावात्, स्वप्नादिप्रतिभासविशेषवत्, इति चेत्, न, प्रतिभाससामान्यस्याप्यस्यत्वप्रसङ्गात् । शक्यं हि वक्तुं प्रतिभाससामान्यमन्यम्, विसंवादकत्वात्, स्वप्नादिप्रतिभाससामान्यवदिति । न हि स्वप्नादिप्रतिभासविशेषा एव विसंवादिनो न पुनः प्रतिभाससामान्यं तद्व्यापकमिति वक्तुं युज्यम् । शरविषाण-नागनकुसुम-कूर्मरोमादीनामन्यत्वेऽपि तद्व्यापकसामान्यस्य सत्त्वप्रसङ्गात् । कथममतां व्यापकं किञ्चित्स्यादिति चेत्, कथमस्यानां प्रतिभासविशेषाणां व्यापकं प्रतिभाससामान्यं

विषय होता है' यह कहा जाता है । और इसमें उसका प्रतिभासमात्रमे प्रवेश सिद्ध नहीं होता, क्योंकि परमार्थतः सवेदन (ज्ञान) ही स्वयं प्रतिभासमान है ।

§ २४१. वेदान्ती—सत्तासामान्यरूप प्रतिभासमात्र नहीं है क्योंकि वह केवल द्रव्यादिकोमे रहता है सामान्यादिकों और प्रागभावादिकोंमे नहीं रहता है । फिर वह किसरूप है ? यह प्रश्न किया जाय तो उसका उत्तर यह है कि समस्त भाव और अभावमे रहनेवाले प्रतिभाससामान्यको हम प्रतिभासमात्र कहते हैं अर्थात् प्रतिभासमात्र प्रतिभाससामान्यरूप है ।

जैन—आपका यह कथन भी सम्यक् नहीं है, क्योंकि प्रतिभाससामान्य प्रतिभासविशेषोका अविनाभावी है—वह उनके बिना नहीं होसकता है और इसलिये प्रतिभाससामान्य और प्रतिभासविशेष इन दोके सिद्ध होनेमे आपका प्रतिभासाद्वैत (प्रतिभाससामान्याद्वैत) नहीं बन सकता है—उसके विरोधका प्रसंग आता है ।

वेदान्ती—प्रतिभासविशेष है तो, पर वे सत्य नहीं है क्योंकि उनमे संवादकता—प्रमाणता नहीं है, जैसे स्वप्नादिप्रतिभासविशेष ?

जैन—नहीं, क्योंकि इस तरह तो प्रतिभाससामान्य भी सत्य नहीं ठहरेंगा । हम कह सकते हैं कि प्रतिभाससामान्य असत्य है क्योंकि विसंवादी है—अप्रमाण है, जैसे स्वप्नादिप्रतिभाससामान्य । यह नहीं कहा जासकता कि स्वप्नादिप्रतिभासविशेष ही विसंवादी है, उनमे व्याप होनेवाला प्रतिभाससामान्य नहीं, अन्यथा खरविषाण, आकाशफूल, कछुएके रोम आदिका अभाव होनेपर भी उनमे व्यापक सामान्यके सद्भावका प्रसंग आवेगा ।

वेदान्ती—खरविषाण आदि असत् है, अतः उनका व्यापक कोई सत् कैसे होसकता है ? अर्थात् खरविषाणादिक अविद्यमान होनेमे उनके व्यापक सामान्यके सद्भावका प्रसंग नहीं आता ?

जैन—तो असत्य प्रतिभासविशेषोंमें व्यापक (रहनेवाला) प्रतिभाससामान्य

मन्यम् ? इति समो वितर्कः । तस्य सर्वत्र सर्वदा सर्वथा वाऽविच्छेदात्मन्यं तदिति चेत्, नैवम्, देशकालाकारविशिष्टस्यैव तस्य सत्यत्वमिदं सर्वदेशविशेषरहितस्य सर्वकालविशेषरहितस्य सर्वाकारविशेषरहितस्य च सर्वत्र सर्वदा सर्वथेति विशेषयितुमशक्तेः । तथा च प्रतिभामसामान्य सकलदेशकालाकारविशेषविशिष्टमभ्युपगच्छन्नेव वेदान्तवादी स्वयमेकद्रव्यमनन्तपर्यायं पारमार्थिकमिति प्रतिपत्नुमर्हति प्रमाणबलायातत्वात् । तदेवास्तु परमपुरुषस्यैव बोधमयप्रकाशविशदस्य मोहान्धकारापहस्यान्तर्यामिनः सुनिर्णीतत्वात् । तत्र सशयानां प्रतिघातान्मकललोकोद्योतनममर्थस्य तेजोनिधेरंशुमालिनांऽपि तस्मिन्सत्येव प्रतिभामनात्, अस्मिन् चाप्रतिभामनादिति कश्चित् । तदुक्तम्—

“ यो लोकान् ज्वलयत्यनल्पमहिमा सोऽप्येव तेजोनिधि-

र्यस्मिन्सत्यवभाति नासति पुनर्देवोऽंशुमाली स्वयम् ।

तस्मिन्बोधमयप्रकाशविशदे मोहान्धकारापहे-

येऽन्तर्यामिनि पुरुषे प्रतिहताः संशेरते ते हताः ॥” [] इति ।

सत्य कैसे है ? यह प्रश्न तो दोनोंके लिये समान है । तात्पर्य यह कि जब प्रतिभामविशेष अस्त्य है तो उनमें रहनेवाला प्रतिभामसामान्य भी अस्त्य ठहरगा—वह भी सत्य नहीं होसकता ।

वेदान्ती—बात यह है कि प्रतिभामसामान्यका सब जगह, सब कालमें और सब आकारोंमें अविच्छेद है—विच्छेद नहीं है । अतएव वह सत्य है ?

जन—नहीं, क्योंकि देश, काल और आकारसे विशिष्ट ही प्रतिभामसामान्य सत्य सिद्ध होता है, इसलिये यदि वह समस्त देशविशेषोंमें रहित है, समस्त कालविशेषोंमें रहित है और समस्त आकारविशेषोंमें रहित है तो उसके साथ ‘सब जगह, सब कालोंमें और सब आकारोंमें’ ये विशेषण नहीं लगाये जासकते हैं । तात्पर्य यह कि यदि वास्तवमें प्रतिभामसामान्य देशादिविशेषोंमें रहित है तो वह ‘सब जगह अविच्छिन्न है, सब कालोंमें अविच्छिन्न है और सब आकारोंमें अविच्छिन्न है’ ऐसा नहीं कहा जासकता है । और चूंकि आप लोग उसे समस्त देश, काल और आकारविशेषोंमें विशिष्ट स्वीकार करते हैं, इसलिये स्वयं एकद्रव्य और अनन्तपर्यायरूप वास्तविक प्रतिभामसामान्य स्वीकार करना उचित है क्योंकि वह प्रमाणसे वैसा मिद्ध होता है ।

वेदान्ती—ठीक है, एकद्रव्य और अनन्तपर्यायरूप प्रतिभामसामान्य हमें स्वीकार है क्योंकि परमपुरुष ही ज्ञानात्मक प्रकाशसे निर्मल, मोहरूपी अन्धकारसे रहित और अन्तर्यामी (सर्वज्ञ) निर्णीत होता है । उसमें सन्देहोंका अभाव है । जो लोकका प्रकाश करनेमें समर्थ एवं तेजोनिधि मूर्त्य है वह भी परमपुरुषके होनेपर ही पदार्थोंका प्रकाशन करता है और उसके अभावमें प्रकाशन नहीं करता है । कहा भी है—

“जो लोकोंका प्रकाश करनेवाला सूर्य है वह भी यही महामहिमाशाली एवं प्रकाशपुञ्ज परमपुरुष है क्योंकि प्रसिद्ध अंशुमालीदेव—सूर्य परमपुरुषके होनेपर ही लोकोंको प्रकाशित करता है और उसके न होनेपर वह स्वयं प्रकाशित नहीं करता है । अतः जो व्यक्ति ऐसे उस ज्ञानमय प्रकाशसे निर्मल, मोहान्धकारसे रहित, अन्तर्यामी परमपुरुषमें मन्दिग्य होते हैं वे नाशको प्राप्त होते हैं ॥” [] ।

§ २४२. तदेतदपि^१ न पुरुषाद्वैतव्यवस्थापनपरमाभासने, तस्यान्तर्यामिन. पुरुषस्य बोध-
मयप्रकाशविशदस्यैव बोध्यमयप्रकाशम्यामम्भवाऽनुपपत्तेः । यदि पुन सर्वं बोध्यं बोधमयमेव
प्रकाशमानत्वात्, बोधस्वात्मवदिति मन्यते, तदा बोधस्यापि बोध्यमयत्वापत्तिरिति पुरुषाद्वैतमि-
च्छतो बोध्याद्वैतमिद्धिः । बोधाभावे कथं बोध्यमिद्धिरिति चेत्, बोध्याभावेऽपि^२ बोधमिद्धि-
कथम् ? बोध्यनान्तरीयकत्वाद्वोधस्य । स्वप्नेन्द्रजालादिषु बोध्याभावेऽपि बोधमिद्धेर्न बोध्यनान्तरीयको
बोध इति चेत्, न, तत्रापि बोध्यसामान्यसद्भाव एव बाधोपपत्तेः । न हि संशयस्वप्नादिबोधोऽपि
बोध्यसामान्यं व्यभिचरति, बोध्यविशेषेष्वेव तस्य व्यभिचाराद्भ्रान्तत्वमिद्धे । न च सर्वस्य बोध्य-
स्य स्वयं प्रकाशमानत्वं^३ सिद्धम्, स्वयं प्रकाशमानबोधविषयतया तस्य तथोपचारात्, स्वयं प्रकाश-
मानांशुमालिप्रभाभारविषयभूतानां लोकानां प्रकाशमानतोपचारवत्^४ । ततो यथा लोकानां प्रकाशमा-

§ २४२. जैन—आपका यह कथन भी पुरुषाद्वैतका व्यवस्थापक प्रतीत नहीं होता,
क्योंकि ज्ञानमय प्रकाशमें निर्मल, सर्वज्ञ, परमपुरुष ही ज्ञेयमय प्रकाशमय सम्भव नहीं
है—ज्ञानरूप प्रकाशमें प्रकाशित होनेवाला ज्ञेयरूप प्रकाशमय भिन्न ही होता है और
इमालिये केवल अद्वैत परमपुरुष सिद्ध नहीं होता, प्रकाश और प्रकाशमय ये दो
सिद्ध होते हैं ।

वेदान्ती—समस्त बोध्य (ज्ञेय) को हम ज्ञानरूप ही मानते हैं क्योंकि वह प्रकाश-
मान है, जैसे ज्ञानका अपना स्वरूप ?

जैन—तो ज्ञान भी ज्ञेयरूप प्राप्त होगा और उस हालतमें पुरुषाद्वैतको चाहने-
वाले आपके यहां जं याद्वैत सिद्ध हो जायगा ।

वेदान्ती—ज्ञानके अभावमें जं य कैसे सिद्ध होसकता है ?

जैन—ज्ञेयके अभावमें भी ज्ञान कैसे सिद्ध होसकता है ? क्योंकि ज्ञान ज्ञेयका
अविनाभावी है—उसके बिना नहीं होसकता है ।

वेदान्ती—स्वप्न, इन्द्रजाल आदिमें ज्ञेयके बिना भी ज्ञान देखा जाता है । अतः
ज्ञान ज्ञेयका अविनाभावी नहीं है ?

जैन—नहीं, वहां भी जं यसामान्यके सद्भावमें ही ज्ञान होता है । प्रकट है कि
संशयज्ञान, स्वप्नादिज्ञान भी जं यसामान्यके व्यभिचारी (उसके बिना होनेवाले)
नहीं हैं, जं यविशेषोंमें ही उनका व्यभिचार होनेमें वे भ्रान्त (अप्रमाण) कहे जाते हैं ।
तात्पर्य यह कि चाहें यथार्थ ज्ञान हो, या चाहें अयथार्थ, सब ही ज्ञान ज्ञेयको लेकर
ही होते हैं—ज्ञेयके बिना कोई भी ज्ञान नहीं होता । अतः सिद्ध है कि स्वप्नादिज्ञान
भी जं यके अविनाभावी है ।

दूसरे, समस्त जं य स्वयं प्रकाशमान सिद्ध नहीं है, स्वयं प्रकाशमान ज्ञानके
विषय होनेमें ही उन्हें उपचारमें प्रकाशमान कह दिया जाता है । जैसे स्वयं प्रकाशमान
सूर्यके प्रकाशपुञ्जमें प्रकाशित लोकोंको उपचारमें प्रकाशमान कहा जाता है । अर्थात्
सूर्यके प्रकाशमानताधर्मका लोकोंमें उपचार किया जाता है । अतः जिस प्रकार प्रकाशनके

१ मु 'तदपि' । २ दू 'ने' । ३ मु स 'प्रकाशमानं' । ४ दू 'चारात्' ।

नामभावे न तानशुमाली ज्वलयितुमल तथा बोध्यानां नीलसुखादीनामभावे न बोधमयप्रकाशविश-
दोऽन्तर्यामी तान् प्रकाशयितुमीशः इति प्रतिपत्तव्यम् । तथा चान्त प्रकाशमानानन्तपर्यायैकपुरुष-
द्रव्यवत् बहिः प्रकाशयानन्तपर्यायैकाचेतनद्रव्यमपि प्रतिज्ञातव्यमिति चेत्तनाचेतनद्रव्यद्वैतसिद्धिः^१
न पुरुषाद्वैतसिद्धिः, संबेदनाद्वैतसिद्धिवत् । चेत्तनद्रव्यस्य च सामान्यादेशादेकत्वेऽपि विशेषादनेक-
त्वम्, संसारिसुखविकल्पात् । सर्वथैकत्वे सकृत्तद्विरोधान् । अचेतनद्रव्यस्य सर्वथैकत्वे मूर्त्तामूर्त्त-
द्रव्यविरोधवत्^२ । मूर्त्तिमदचेतनद्रव्यं^३ हि पुद्गलद्रव्यमनेकभेद परमाणुस्कन्धविकल्पात् पृ-
थिव्यादिविकल्पाच्च । धर्माधर्माकाशकालविकल्पममूर्त्तिमदद्रव्यं चतुर्धा चतुर्विधकार्यविशेषानुमेयमिति
द्रव्यस्य षड्विधस्य प्रमाणबलात्तत्त्वार्थालङ्कारं^४ समर्थनात् । तत्पर्यायाणां चातीतानागतवर्त्तमा-
नानन्तार्यव्यञ्जनविकल्पानां सामान्यतः सुनिश्चितासम्भवद्रव्याधकप्रमाणात्परमाणुमात्रमिदं^५ साक्षा-
त्केवलज्ञानविषयत्वाच्च न द्रव्योक्तान्तसिद्धिः पर्यायैकान्तसिद्धिर्वा । न चेत्तेषां सर्वद्रव्यपर्यायाणां
केवलज्ञाने प्रतिभासमानानामपि प्रतिभासमात्रान्तप्रवेशे सिद्ध्यन् विषयविषयिभेदाभावे सर्वा-
भावप्रसङ्गात्, निर्विषयस्य प्रतिभासस्यासम्भवाच्च । प्रतिभासस्य विषयस्य चा^६ व्यवस्थानात् । तत-

योग्य लोकों (पदार्थों) के अभावमें मूर्त्य उनको प्रकाशित नहीं कर सकता है उसी प्रकार
बोध्या—जाने जानेवाले नीलसुखादि ज्ञेय पदार्थों के अभावमें बोधमयरूप प्रकाशमें निर्मल
एवं सबज्ञ परमपुरुष उनको प्रकाशित करनेमें समर्थ नहीं है, यह समझना चाहिये । और
इसलिये भीतरी प्रकाशमान अनन्त पर्यायवाले एक पुरुषद्रव्यकी तरह बाहिरी प्रकाशित
होनेवाला अनन्तपर्यायविशिष्ट एक अचेतन द्रव्य भी स्वीकार करना चाहिये, और
इस तरह चेतन तथा अचेतन दो द्रव्योंकी सिद्धि प्राप्त होती है, केवल अद्वैत पुरुष सिद्ध
नहीं होता, जैसे संबेदनाद्वैत सिद्ध नहीं होता । तथा चेतनद्रव्य सामान्यकी अपेक्षामें एक
होनेपर भी वह विशेषकी अपेक्षामें समारी और मुक्त इन दो भेदोंको लेकर अनेक है,
क्योंकि सर्वथा एक माननेपर एक-साथ संसारी और मुक्त ये भेद नहीं बन सकते हैं ।
उसी प्रकार अचेतन द्रव्य भी यदि सर्वथा एक हो तो मूर्त्तिकद्रव्य और अमूर्त्तिकद्रव्य ये भेद
नहीं होसकते हैं । प्रकट है कि मूर्त्तिमान अचेतनद्रव्य पुद्गलद्रव्य है और वह परमाणु तथा
स्कन्ध एवं पृथिवी आदिके भेदमें अनेक प्रकारका है । और अमूर्त्तिक अचेतनद्रव्य धर्म,
अधर्म, आकाश और कालके भेदमें चार तरहका है, जो चार प्रकारके गति-स्थिति-अवका-
श-परिणामादि कार्योंमें अनुमानित किया जाता है । इन छहों द्रव्योंका सप्रमाण समर्थन
तत्त्वार्थालङ्कार (तत्त्वार्थश्लोकवातिक) में किया गया है । तथा इन द्रव्योंकी भूत, भावी
और अनन्त अर्थ तथा व्यञ्जन-पर्यायें सामान्यतः निर्वाच्य आगमप्रमाणसे प्रसिद्ध हैं
और प्रत्यक्षतः केवलज्ञानमें गम्य हैं । अत एव न तो सर्वथा द्रव्यैकान्त सिद्ध होता है
और न सर्वथा पर्यायैकान्त । और ये समस्त द्रव्ये तथा पर्याये केवलज्ञानमें प्रतिभास-
मान होनेपर भी प्रतिभासमात्रके अन्तर्गत सिद्ध नहीं होसकती हैं, क्योंकि विषय-विषयी-
का भेद न होनेपर समस्तके अभावका प्रसंग आवेगा । कारण, बिना विषयका कोई प्रति-
भास सम्भव नहीं है और बिना प्रतिभासका कोई विषय व्यवस्थित नहीं होता । तात्पर्य

१ द 'हे' । २ द 'विरोधवत्' । ३ द 'दचेतन', स 'दचेतनं द्रव्यं' । ४ मु 'लंकारः' । ५ मु 'वा' ।

श्चाद्वैतकान्ते कारकाणां कर्मादीनां क्रियाणां परिस्पन्दलक्षणानां धात्वर्थलक्षणानां च दृष्टो भेदो विरुद्धयत एव, तस्य प्रतिभासमानस्यापि प्रतिभासमात्रान्त प्रवेशाभावात्, स्वयंप्रतिभासमानज्ञान-विषयतया प्रतिभासमानतोपचारात् स्वयंप्रतिभासमानत्वेन व्यवस्थानात् । न च प्रतिभासमात्रमेव तद्वैतं प्रतिभासं जनयति, तस्य तदन्तःप्रविष्टस्य जन्यत्वविरोधात् प्रतिभासमात्रस्य च जनकत्वा-यागात् । “नेकं स्वस्मात्प्रजायते” [आप्तमी. का. २४] इत्यपि सूत्रम् । तथा कर्मद्वैतस्य फलद्वैतस्य लोकद्वैतस्य च विद्याऽविद्याद्वयवदबन्धमात्तद्वयवच्च प्रतिभासमानप्रमाणविषयतया प्रतिभासमानस्यापि प्रमेयतया व्यवस्थिते प्रतिभासमात्रान्तःप्रवेशानुपपत्तेरभावापादनं वेदान्तवादिनामनिष्टं सूत्रमेव समन्तभद्रस्यामिभि । तथा हेतोरद्वैतमिद्विधं प्रतिभासमात्रव्यतिरेकिण प्रतिभासमानादपि ‘यदे-त्यन्ते, तदा हेतुसाध्ययोर्द्वैत स्यादित्यपि सूत्रमेव, पक्षहेतुदृष्टान्तानां कृतिश्चत्प्रतिभासमानानामपि प्रति-भासमात्रानुप्रवेशासम्भवात् । एतेन हेतुना विनोपनिषद्वाक्यविशेषात्पुरुषाद्वैतमिद्वौ वाङ्मात्रात्कर्मका-ण्डादि प्रतिपादकवाक्यान् द्वैतमिद्विरपि किं न भवेत् ? तस्योपनिषद्वाक्यस्य परमब्रह्मणोऽन्तःप्र-वेशमिद्वं ।

यह कि प्रतिभास और विषय दोनों परस्पर सापेक्ष सिद्ध होते हैं । और इसलिये ‘सर्वथा अद्वैत एकान्तमे कर्मादिक कारको और परिस्पन्दात्मक तथा धात्वर्थात्मक क्रियाओंका जो भेद देख्यन्तमे आता है वह विरोधको प्राप्त होता ही है, क्योंकि वह प्रतिभासमान होनेपर भी प्रतिभासमात्रके अन्तर्गत नहीं आसकता है, कारण स्वयं प्रतिभासमान ज्ञानका विषय हो-नेमे उसमे प्रतिभासमानताका उपचार किया जाता है अर्थात् उपचारमे उसे प्रतिभासमान कह दिया जाता है, स्वयं तो वह प्रतिभास्यरूपमे ही व्यवस्थित होता है । दूसरे, प्रतिभास-मात्र ही क्रिया कारकादिके भेदप्रतिभासको उत्पन्न नहीं कर सकता, क्योंकि क्रिया-कार-कादिका भेदप्रतिभास प्रतिभासमात्रके अन्तर्गत होनेसे जन्य नहीं होसकता है और प्रतिभासमात्र उसका जनक नहीं होसकता है । कारण, “जो एक है वह अपनेमे उत्पन्न नहीं होता अर्थात् एक स्वयं ही जन्य और स्वयं ही जनक दोनों नहीं होसकता है” [आप्त-मी. का. २४] । यह भी ठीक ही कहा है । तथा दो कर्म, दो फल और दो लोक, विद्या, अविद्या इन दोकी तरह और बन्ध, मोक्ष इन दोकी तरह स्वयं प्रतिभासमान प्रमाणके वि-षयरूपमे प्रतिभासमान होनेपर भी उनकी प्रमेयरूपमे व्यवस्था है और इसलिये वे प्रति-भासमात्रके अन्तर्गत नहीं आसकते । अतः कर्मादि द्वैतके अभावका प्रसङ्ग, जो वेदान्ति-योंके लिये अनिष्ट है—इष्ट नहीं है, समन्तभद्रस्यामीने ठीक ही कहा है । तथा ‘यदि प्रति-भासमात्रमे भिन्न प्रतिभासमान हेतुसे भी अद्वैतकी सिद्धि कहे तो हेतु और साध्यकी अपे-क्षामे द्वैत प्राप्त होता है ।’ यह भी ठीक ही कहा गया है; क्योंकि पक्ष, हेतु और दृष्टान्त किसी प्रमाणमे प्रतिभासमान होते हुए भी प्रतिभासमात्रके भीतर प्रविष्ट नहीं होसकते हैं । इसी तरह हेतुके विना केवल उपनिषद्वाक्यविशेषमे पुरुषाद्वैतकी सिद्धि माननेपर वचनमात्रमे अर्थात् कर्मकाण्डादिके प्रतिपादक वाक्यमे द्वैतकी सिद्धि भी क्यों न हो जाय ? क्योंकि वह उपनिषद्वाक्य परमब्रह्मके अन्तर्गत सिद्ध नहीं होता ।

§ २४३. एतेन वैशेषिकादिभिः प्रतिज्ञातपदार्थभेदप्रतीत्या पुरुषाद्वैतं बाध्यत एव तद्वेद-
स्य प्रत्ययविशेषाद्यप्रतिभासमानस्यापि प्रतिभासमात्रात्मकत्वासिद्धेः कुतः परमपुरुष एव विश्वतत्त्वानां
ज्ञाता मोक्षमार्गस्य प्रणेता व्यवतिष्ठते ?

[ईश्वरकपिलसुगतब्रह्मणामातत्वं निराकृत्यार्हतः तस्माधनम्]

§ २४४. तदेवमीश्वर-कपिल-सुगत-ब्रह्मणा विश्वतत्त्वज्ञताऽपायास्त्रिर्वाणमार्गप्रणयनानुप-
पत्तेः । यस्य विश्वतत्त्वज्ञता कर्ममूढतां भेदता मोक्षमार्गप्रणेतृता च प्रमाणबलात्मिका—

सोऽहंनेवे मुनीन्द्राणां वन्द्यः समवतिष्ठते ।

तत्सद्भावे प्रमाणस्य निर्वाध्यस्य विनिश्चयात् ॥ ८७ ॥

§ २४५. किं पुनस्तत्प्रमाणमित्याह—

ततोऽन्तरिततत्त्वानि प्रत्यक्षाण्यर्हताऽञ्जसा ।

प्रमेयत्वाद्यथाऽस्मादृक्प्रत्यक्षार्थाः मुनिश्चिताः ॥ ८८ ॥

§ २४६. कानि पुनरन्तरिततत्त्वानि ? देशकालान्तरिततत्त्वानां मध्ये प्रमाणभावान् । न
ह्यस्मदादिप्रत्यक्षं तत्र प्रमाणम्, देशकालस्वभावान्यवहितवस्तुविषयत्वात् । “मत्स्यप्रयोगे पुरुष-

§ २४३. इसी प्रकार वैशेषिकों आदिकें द्वारा स्वीकार किये गये अनेक पदार्थों को
प्रतीतिसे पुरुषाद्वैत बाधित होता है, क्योंकि उनके वे पदार्थ ज्ञानविशेषमें प्रतिभास-
मान होते हुए भी प्रतिभासमात्ररूप सिद्ध नहीं होते । ऐसी हालतमें परमपुरुष ही सर्वज्ञ
और मोक्षमार्गका प्रणेता कैसे व्यवस्थित होता है ? अर्थात् नहीं होता ।

§ २४४. इस प्रकार महेश्वर, कपिल, सुगत और ब्रह्म इनके सर्वज्ञताका अभाव
होनेमें मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बनता है । जिसके सर्वज्ञता, कर्मपर्वतोकी भेदता और
मोक्षमार्गकी प्रतिपादकता प्रमाणसे सिद्ध है—

[अहं सर्वज्ञमिदं]

‘वह अहन्त ही हैं और इसलिये वही मुनीश्वरोंके वन्दनीय प्रसिद्ध होते हैं, क्योंकि
अहन्तके सद्भावमें निर्वाध प्रमाणका विशिष्ट निश्चय है—अर्थात् उनके सद्भावमें
अबाधित और निश्चित प्रमाण हैं ।’

§ २४५. वह कौन-सा प्रमाण है ? इस प्रश्नका आगे कारिकाद्वारा उत्तर देते हैं—

‘वह प्रमाण अनुमान प्रमाण है वह इस प्रकार है—चूंकि ईश्वरादिक सर्वज्ञ नहीं
हैं इसलिये अन्तरित पदार्थ अहन्तके परमार्थतः प्रत्यक्ष हैं, क्योंकि प्रमेय है । जैसे हमारे
मुनिश्चित प्रत्यक्ष पदार्थ । अर्थात् जिस प्रकार हमें अपने प्रत्यक्ष पदार्थोंका निश्चित-
रूपसे प्रत्यक्ष ज्ञान है उसी प्रकार अहन्तको भी अन्तरित पदार्थोंका निश्चितरूपसे
प्रत्यक्षज्ञान है ।’

§ २४६. शंका—वे अन्तरित पदार्थ कौन हैं ? क्योंकि देशादिमें अन्तरित पदा-
र्थोंके सद्भावमें कोई प्रमाण नहीं है । प्रकट है कि हम लोगोंका प्रत्यक्ष तो उसमें प्रमाण
नहीं है; क्योंकि वह देश, काल और स्वभावसे व्यवधानरहित वस्तुको विषय करता है ।

स्येन्द्रियाणां यदुद्भिज्जन्म तत्प्रत्यक्षम् [मीमांसाद० १-१-४] इति वचनात् । नाप्यनुमानं तत्र प्रमाणम्, तदविनाभाविनो लिङ्गस्याभावात् । नाप्यागमस्तदस्तित्वे प्रमाणम्, तस्यापौरुषेयस्य स्वरूपे गृह्य प्रामाण्यसम्भवात्^१ । पौरुषेयस्यामर्वाज्ञप्रणीतस्य प्रामाण्यासम्भवात् । पौरुषेयस्य सर्वज्ञप्रणीतस्य तु सर्वज्ञमाधनात्पूर्वमसिद्धेः । नाप्यर्थापत्ति देशायन्तरिततत्त्वविनाऽनुपपद्यमानस्य कस्यचिदर्थस्य प्रमाणघटकप्रसिद्धस्यासम्भवात् । न चोपमानमन्तरिततत्त्वास्तित्वे प्रमाणम्, तत्पदशस्य कस्यचिदुपमानभूतस्यासिद्धेरुपमेयभूतान्तरिततत्त्ववत् । 'सदुपलम्भकप्रमाणपञ्चकामावे च कुतोऽन्तरितत्वानि सिद्ध्येयुः ? यतो धर्म्यसिद्धिर्न भवेत् । धर्मिणश्चासिद्धौ हेतुराश्रयासिद्ध इति केचित्, तेष्व न परीक्षा', केषाञ्चित्कटिकाद्यन्तरितार्थानामस्मदादिप्रत्यक्षतोऽस्तित्वप्रसिद्धेः^२ । परेषां कुड्यादिदेशस्यवहितानामन्यादीनां तदविनाभाविनो धूमादिलिङ्गादनुमानात् । कालान्तरितानामपि भविष्यतां वृष्ट्यादीनां विशिष्टमेघोन्नतिदर्शनादस्तित्वसिद्धेः, अतीतानां पावकादीनां भस्मादिविशेष-दर्शनात्प्रसिद्धे । स्वभावान्तरितानां तु करणशक्त्यादीनामर्थापत्त्याऽस्तित्वसिद्धेः । धर्मिणामन्तरित-त्वानां प्रसिद्धत्वाद्धेतोश्चाश्रयासिद्धत्वानुपपत्तेः ।

जैसा कि कहा है—“आत्माका इन्द्रियोंके साथ समीचीन सम्बन्ध होनेपर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है ।” [मी. द. १।१।४] । अनुमान भी उसमें प्रमाण नहीं है, क्योंकि उनका अविनाभावी लिङ्ग नहीं है । आगम भी उनके सद्भावमें प्रमाण नहीं है, क्योंकि जो अपौरुषेय आगम है वह स्वरूपविषयमें ही प्रमाण है । और जो अमर्वाज्ञ-रचित पौरुषेय आगम है उसके प्रामाण्यात् सम्भव नहीं है । तथा जो सर्वज्ञप्रणीत पौरुषेय आगम है वह सर्वज्ञसिद्धिके पहले सिद्ध नहीं है । अर्थापत्ति भी उनके सद्भावमें प्रमाण नहीं है, क्योंकि देशादिमें अन्तरित पदार्थोंके बिना न होनेवाला छह प्रमाण-सिद्ध कोई पदार्थ नहीं है । उपमान भी अन्तरित पदार्थोंके अस्तित्वमें प्रमाण नहीं है; क्योंकि उनके समान कोई उपमानभूत पदार्थ नहीं है, जैसे उपमेयभूत अन्तरित पदार्थ । इस तरह सत्ता-माधक पौर्वा प्रमाणोंके अभावमें अन्तरित पदार्थ कैसे सिद्ध हो सकते हैं ? जिसमें धर्मी असिद्ध न हो और चूंकि धर्मी उक्त प्रकारसे असिद्ध है इसलिये हेतु आश्रयासिद्ध है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि स्फटिक आदिमें अन्तरित कितने ही पदार्थोंका सद्भाव हम लोगोंके प्रत्यक्षमें सिद्ध है और दीवाल आदि देशसे व्यवहित अग्नि आदि पदार्थ उनके अविनाभावी धूमादि लिङ्गरूप अनुमानसे सिद्ध हैं । तथा कालसे व्यवहित भावी वर्षा आदि अनेक पदार्थोंका अस्तित्व विशिष्ट मेघोंकी आकाशमें घुड़िको देखने आदिमें होता है । और जो हो चुके हैं, ऐसे अतीत अग्नि आदि पदार्थ राख बगैरहके देखनेसे प्रसिद्ध है तथा स्वभावसे व्यवहित इन्द्रियशक्ति आदि कितने ही पदार्थ अर्थापत्तिसे सिद्ध हैं । इसप्रकार अन्तरित पदार्थरूप धर्मी प्रसिद्ध है और उसके प्रसिद्ध होनेसे हेतु आश्रयासिद्ध नहीं है ।

१ द 'स्वरूपे प्रामाण्याभावात्', स 'स्वरूपे प्रामाण्यासम्भवात्' । २ मु 'तदुप' । ३ मु 'सिद्धेः' ।

§ २४७. नन्वेवं धर्मिसिद्धावपि हेतोश्चाश्रयामिद्धत्वाभावेऽपि पक्षेऽप्रमिद्धविशेषणं स्यात्, अर्ह-
प्रत्यक्षत्वस्य साध्यधर्मस्य कचिदप्रसिद्धेरिति न मन्तव्यम्, पुरुषविशेषस्यार्हतं सम्बद्धवर्तमानार्थेषु
प्रत्यक्षत्वप्रवृत्तेरविरोधादर्थप्रत्यक्षत्वस्य^१ विशेषणस्य सिद्धौ विरोधाभावात् । तद्विरोधे कचिज्जैमि-
न्यादिप्रत्यक्षत्व^२ विरोधापत्तेः ।

§ २४८. ननु च सवृत्त्याऽन्तरितत्वादन्यर्हतः प्रत्यक्षाणीति साधने सिद्धसाधनमेव निपुणप्रज्ञे
तथोपचारप्रवृत्तेरनिवारणादित्यपि नाशङ्कनीयम्, अत्रमेति वचनात् । परमाथतो ह्यन्तरितत्त्वानि
प्रत्यक्षाण्यर्हतं साध्यन्ते न पुनरुपचारतो यतः सिद्धसाधनमनुमन्यते । तथापि हेतोर्विपक्षेऽपि^३
वृत्तेरनैकान्तिकत्वमित्याशङ्क्यामिदमाह—

[हेतोरनैकान्तिकत्वं ररिहृगति]

हेतोर्न व्यभिचारोऽत्र दृगर्थैर्मन्दगादिभिः ।

सूक्ष्मैर्वा परमाण्वाद्यस्तेषां पक्षीकृतत्वनः ॥८६॥

§ २४७. शंका—उक्त प्रकारसे धर्मी सिद्ध हो भी जाय और हेतु आश्रयामिद्ध भी
न हो तथापि पक्ष अप्रमिद्धविशेषण है—पक्षगत विशेषण अमिद्ध है क्योंकि 'अर्हन्तकी
प्रत्यक्षता' रूप साध्य धर्म कहीं सिद्ध नहीं है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि योग्य पुरुषविशेषका नाम अर्हन्त है और उसके
सम्बद्ध एवं वर्तमान पदार्थोंमें प्रत्यक्षताकी प्रवृत्ति विरुद्ध नहीं है अर्थात् कोई योग्य
पुरुषविशेष सम्बद्धादि पदार्थोंको प्रत्यक्षमे जानता हुआ सुप्रतीत होता है । और इम-
लिये 'अर्हन्तकी प्रत्यक्षता' रूप विशेषणके सिद्ध होनेमें कोई विरोध नहीं है । यदि
सम्बद्धादि पदार्थोंमें अर्हन्तकी प्रत्यक्षताका विरोध हो तो किसी विषयमें जैमिनि आदिकी
प्रत्यक्षताका भी विरोध प्राप्त होगा ।

§ २४८. शंका—'अन्तरित पदार्थ अर्हन्तके प्रत्यक्ष है' यह यदि उपचारसे सिद्ध
करने है तो सिद्धसाधन ही है क्योंकि किसी विशेष बुद्धिमानमें वैसी उपचारतः प्रवृत्ति
हो तो उसे गेका नहीं जासकता है ?

समाधान—यह शंका भी ठीक नहीं है, क्योंकि 'अञ्जना'— 'परमार्थत' ऐसा
कहा गया है । स्पष्ट है कि अन्तरित पदार्थ अर्हन्तके परमार्थत प्रत्यक्ष सिद्ध किये
जाते हैं, उपचारसे नहीं, जिसमें हेतुको सिद्धसाधन माना जाय ।

शंका—पक्ष अप्रमिद्धविशेषण न भी हो तथापि हेतु विपक्षमे रहनेमें अनैका-
न्तिक (व्यभिचारी) है ?

समाधान—इम शंकाका उत्तर निम्न कारिकाद्वारा कहते हैं—

'मेरु आदि दूरवर्ती पदार्थोंके साथ अथवा परमाणु आदि सूक्ष्म पदार्थों के
साथ हेतु अनैकान्तिक नहीं है; क्योंकि उन्हें भी यहाँ पक्ष बनाया है ।'

§ २४६. न हि कानिचिद्देशान्तरितानि स्वभावान्तरितानि^१ कालान्तरितानि वा तत्त्वानि पञ्च-
बहिर्भूतानि सन्ति, यतस्तत्र वर्तमानः प्रमेयत्वादिति हेतुर्व्यभिचारी स्यात्, तादृशां सर्वेषां पक्षी-
करणात् । तथा हि—

तत्त्वान्यन्तरितानीह देश-काल-स्वभावतः ।

धर्मादीनि हि साध्यन्ते प्रत्यक्षाणि जिनेशिनः ॥६०॥

§ २४०. यथैव हि धर्मो धर्मेतत्त्वानि कानिचिद्देशान्तरितानि देशान्तरितपुरुषाश्रयत्वात्^२,
कानिचित्कालान्तरितानि कालान्तरितप्राणिगणाधिकरणत्वात्, कानिचिस्वभावान्तरितानि देश-
कालाव्यवहितानामपि तेषां स्वभावतोऽतीन्द्रियत्वात् । तथा हिमवन्मन्दरमकराकरादीन्यपि
देशान्तरितानि, नष्टानुत्पन्नान्तर्पर्यायतत्त्वानि च कालान्तरितानि, स्वभावान्तरितानि च परमाण्वा-
दीनि, जिनेश्वरस्य प्रत्यक्षाणि साध्यन्ते । न च पक्षीकृतैरेव व्यभिचारोद्भावनं युक्तम्, सर्वस्या-
नुमानस्य व्यभिचारित्वप्रसङ्गात् ।

[दृष्टान्तस्य साध्यसाधनवैकल्यं निराकरोति]

§ २४१. ननु माभूद् व्यभिचारी हेतुः दृष्टान्तस्तु साध्यविकल इत्याशङ्कामपहर्तुमाह—

§ २४६. प्रकट है कि कोई देशव्यवहित, स्वभावव्यवहित या कालव्यवहित पदार्थ
पक्षसे बाहर नहीं हैं, जिससे वहाँ प्रवृत्त होता हुआ प्रमेयत्व हेतु अनैकान्तिक होता; क्योंकि
कि उन जैसे सभी पदार्थोंको पक्ष बनाया गया है । यही अगली कारिकामें कहते हैं—

‘इमं अनुमानमें देश, काल और स्वभावसे अन्तरित धर्मादिक पदार्थ जिनेन्द्रके
प्रत्यक्ष सिद्ध किये जाते हैं ।’

§ २४०. स्पष्ट है कि जिस प्रकार कोई धर्म और अधर्म आदि तत्त्व देशसे अन्तरित
हैं, क्योंकि देशसे अन्तरित पुरुषोंमें वे रहनेवाले हैं । कोई कालसे अन्तरित हैं, क्योंकि
कालसे अन्तरित प्राणियोंमें रहनेवाले हैं और कोई स्वभावसे अन्तरित हैं, क्योंकि
देश और कालसे अव्यवहित (समीप) होते हुए भी वे स्वभावसे अतीन्द्रिय (इन्द्रियागो-
चर) हैं । उन्मी प्रकार हिमवान्, मेरु, समुद्र आदि रूप देशान्तरित और नाश हुईं एवं
उत्पन्न न हुईं अनन्त पर्याये रूप कालान्तरित तथा परमाणु वगैरह स्वभावान्तरित पदार्थ
जिनेश्वरके प्रत्यक्ष सिद्ध किये जाते हैं और इसलिये उन (पक्ष किये गये) से ही हेतुको
व्यभिचारी बतलाना युक्त नहीं है । अन्यथा सभी अनुमान व्यभिचारी हो जायेंगे । अर्थात्
सभी अनुमानोंके हेतु व्यभिचारी प्राप्त होंगे और इस तरह कोई भी अनुमान नहीं
बन सकेगा ।

शंका—हेतु व्यभिचारी न हो, लेकिन दृष्टान्त तो साध्यविकल है—दृष्टान्तमें
साध्य नहीं रहता है ?

§ २४१. समाधान—इस शंकाका भी समाधान इस प्रकार है—

१ मु ‘स्वभावान्तरितानि’ नास्ति । २ द ‘पुरुषाप्रत्यक्षत्वात्’ ।

न चास्मादकस्मच्छाणामेवमर्हत्समक्षता ।

न सिद्ध्यदिति मन्तव्यमविवादाद् द्वयोरपि ॥६१॥

§ २५२. ये ह्यस्मदशां प्रत्यक्षाः सम्बद्धा वर्तमानाश्चार्था ते कथमहेतुः पुरुषविशेषस्य प्रत्यक्षा न स्युः, तद्देशकालवर्तिनः पुरुषान्तरस्यापि तदप्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् । ततो स्याद्वादिन इव सर्वज्ञाभा-
ववादिनोऽप्यत्र विवदन्ते । वादिप्रतिवादिनोरविवादाच्च साध्यसाधनधर्मयोर्दृष्टान्ते^१ न साध्यवैकल्यं
साधनवैकल्यं वा यतोऽनन्वयो^२ हेतुः स्यात् ।

[पूर्वपक्षपुरस्सरं पक्षस्याप्रसिद्धविशेषणत्वपरिहारः]

§ २५३. नन्वतीन्द्रियप्रत्यक्षतोऽन्तरितत्त्वानि प्रत्यक्षार्थहेतवः साध्यन्ते किञ्चेन्द्रियप्रत्यक्षत
इति सम्प्रधार्यम् ? प्रथमपक्षे साध्यविकलो दृष्टान्तः स्यात्, अस्मादकप्रत्यक्षाणामर्थानामतीन्द्रियप्र-
त्यक्षतोऽर्हत्प्रत्यक्षत्वासिद्धेः । द्वितीयपक्षे प्रमाणबाधितः पक्षः, इन्द्रियप्रत्यक्षता धर्माधर्मादीनामन्तरि-
तत्त्वानामर्हत्प्रत्यक्षत्वस्य प्रमाणबाधितत्वात् । तथा हि—‘नार्हादन्द्रियप्रत्यक्षं धर्मादीन्यन्तरितत्त्वानि
साक्षात्कर्तुं समर्थम्, इन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्, अस्मदादीन्द्रियप्रत्यक्षवत्’ इत्यनुमानं पक्षस्य बाधकम् ।

‘इस प्रकार हम लोगोंके प्रत्यक्ष अर्थ अर्हन्तके प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं होंगे, यह
नहीं समझना चाहिये, क्योंकि उसमें दोनोंको भी विवाद नहीं है ।’

§ २५२. स्पष्ट है कि जो पदार्थ हम जैसोंके प्रत्यक्ष हैं, सम्बद्ध हैं और वर्त-
मान हैं वे अर्हन्तके, जो पुरुषविशेष है, प्रत्यक्ष क्यों नहीं होंगे ? अन्यथा उस देश
और कालमें रहनेवाले दूसरे पुरुषको भी उनका प्रत्यक्ष नहीं होगा । मतलब यह कि
जिन पदार्थोंको हम जैसे साधारण पुरुष भी प्रत्यक्षमें जानते हैं और जो सम्बद्ध तथा
मौजूद भी हैं उन पदार्थोंको तो अर्हन्त जानता हो है—वे उसके प्रत्यक्ष हैं ही उसमें
किसीको भी विवाद नहीं है, क्योंकि अर्हन्त हम लोगोंको अपेक्षा विशिष्ट पुरुष
हैं । अतः स्याद्वादियोंकी तरह सर्वज्ञाभाववादी भी उसमें विवाद नहीं करते हैं और
और जब वादी तथा प्रतिवादी दोनोंका विवाद नहीं है तो दृष्टान्तमें न साध्यधर्मकी
विकलता (अभाव) है और न साधनधर्मकी विकलता है, जिसमें हेतु अनन्यय—
अन्वयशून्य हो ।

§ २५३. शका—आप अतीन्द्रियप्रत्यक्षमें अन्तरितत्त्वोंको अर्हन्तके प्रत्यक्ष सिद्ध
करते हैं या इन्द्रियप्रत्यक्षमें ? यह आपको बतलाना चाहिये । यदि पक्षना पक्ष स्वीकार
किया जाय तो दृष्टान्त साध्यविकल है क्योंकि हम लोगोंके प्रत्यक्षपदार्थोंमें अती-
न्द्रियप्रत्यक्षमें अर्हन्तकी प्रत्यक्षता नहीं है । अगर दूसरा पक्ष माना जाय तो पक्ष
प्रमाणबाधित है, क्योंकि इन्द्रियप्रत्यक्षमें धर्म और अधर्म आदिक अन्तरित पदार्थोंमें
अर्हन्तकी प्रत्यक्षता प्रमाणबाधित है । वह इस तरह है—

‘अर्हन्तका इन्द्रियप्रत्यक्ष धर्मादिक अन्तरित पदार्थोंको साक्षात्कार करने
(स्पष्ट जानने) में समर्थ नहीं है क्योंकि वह इन्द्रियप्रत्यक्ष है, जैसे हमारा इन्द्रियप्रत्यक्ष’
यह अनुमान प्रमाण आपके उक्त पक्षका बाधक है । इस अनुमानमें हमारा हेतु अज्ञान-

न चात्र हेतोः साजनचक्षुःप्रत्यक्षेणानैकान्तिकत्वम्, तस्याऽपि धर्माधर्मादिसाक्षात्कारित्वाभावात् । नापीश्वरेन्द्रियप्रत्यक्षेण, तस्यासिद्धत्वात्, स्याद्वादिनामिव मीमांसकानामपि तदप्रसिद्धेरिति च न शोधम्, प्रत्यक्षसामान्यतोऽहंप्रत्यक्षत्वसाधनात् । सिद्धे चान्तरितत्वानां सामान्यतोऽहंप्रत्यक्षत्वे धर्मादिसाक्षात्कारिणः प्रत्यक्षस्य सामर्थ्यादतीन्द्रियप्रत्यक्षत्वसिद्धेः । तथा दृष्टान्तस्य साध्यवैकल्यदोषानवकाशात् । कथमन्यथाऽभिप्रेतानुमानेऽप्ययं दोषो न भवेत् ?

§ २५४. तथा हि—नित्य शब्द प्रत्यभिज्ञायमानत्वात्, पुरुषवदिति । अत्र कूटस्थनित्यत्वं साध्यते कालान्तरस्थायिनित्यत्वं वा ? प्रथमकल्पनायामप्रसिद्धविशेषणं पक्षः, कूटस्थनित्यत्वस्य कचिदन्यत्राप्रसिद्धे, तत्र प्रत्यभिज्ञानस्यैवामम्भवात्पूर्वापरपरिणामशून्यत्वात्प्रत्यभिज्ञानस्य पूर्वोत्तरपरिणाम-ध्यापित्वेकत्र वस्तुनि सद्भावात् । पुरुषे च कूटस्थनित्यत्वस्य साध्यस्याभावात्तस्य सान्तिशयत्वात्माद्य-शून्यो दृष्टान्तः । द्वितीयकल्पनायां तु स्वमतविरोधः, शब्दे कालान्तरस्थायिनित्यत्वस्यानभ्युपगमात् ।

§ २५५. यदि पुननित्यत्वसामान्यं साध्यते सान्तिशयेतरनित्यत्वविशेषस्य साध्ययितुमनुपक्रान्त-

युक्त चक्षुःप्रत्यक्षके साथ व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि वह भी धर्म-अधर्म आदिको साक्षात्कार नहीं करता है । ईश्वरके इन्द्रियप्रत्यक्षके साथ भी व्यभिचारी नहीं है क्योंकि वह अमिद्ध है । स्याद्वादियोंकी तरह मीमांसकोंके यहाँ भी ईश्वरका इन्द्रिय-प्रत्यक्ष अमिद्ध है—वे उस नहीं मानते हैं ?

समाधान—यह शंका ठीक नहीं है, क्योंकि हम प्रत्यक्षसामान्यसे अन्तरित पदार्थोंको अहंन्तके प्रत्यक्ष मिद्ध करते हैं और उनके सामान्यसे अहंन्तकी प्रत्यक्षता सिद्ध हो जानेपर उम (धर्मादिका साक्षात्कार करनेवाले) प्रत्यक्षको सामर्थ्य (अर्थापत्ति-प्रमाण) से अतीन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाणित करते हैं । तथा दृष्टान्तमे साध्यविकलताका दोष भी नहीं आता । अन्यथा आपके इष्ट अनुमानमे भी यह दोष क्यों नहीं आवेगा ? उममे भी यह दोष आये बिना नहीं रह सकता । सो ही देखिये—

§ २५४. 'शब्द नित्य है क्योंकि वह प्रत्यभिज्ञाका विषय है, जैसे पुरुष (आत्मा) ।' यह शब्दको नित्य मिद्ध करनेके लिये आप (मीमांसकों) का प्रसिद्ध अनुमान है । हम आपसे पूछते हैं कि यहाँ शब्दको कूटस्थ नित्य मिद्ध किया जाता है ? अथवा दूसरे कालतक ठहरनेवाला नित्य ? पहली कल्पना यदि स्वीकार की जाय तो पक्ष अप्रसिद्धविशेषण है, क्योंकि कूटस्थनित्यता किसी दूसरी जगह प्रसिद्ध नहीं है, उममे प्रत्यभिज्ञान ही सम्भव नहीं है । कारण, कूटस्थनित्य पूर्व और उत्तर परिणामोसे रहित है और प्रत्यभिज्ञान पूर्व तथा उत्तर परिणामोमे व्यापक वस्तुमे होता है । तथा पुरुषमे कूटस्थनित्यतारूप साध्यका अभाव है क्योंकि वह सान्तिशयपरिणामी नित्य है और इसलिये दृष्टान्त साध्यविकल है । अगर दूसरी कल्पना मानी जाय तो आपके मतका विरोध आता है, क्योंकि आप लोगोंने शब्दको दूसरे कालतक ठहरनेवाला रूप नित्य स्वीकार नहीं किया है ।

§ २५५. यदि कहा जाय कि शब्दमें नित्यतासामान्य मिद्ध करते हैं, क्योंकि सान्ति-य-निरतिशय नित्यताविशेषको सिद्ध करना प्रमत्त नहीं है, तो अन्तरितपदार्थोंमें प्रत्यक्ष-

त्वादिति मतम्, तदाऽन्तरितत्त्वानां प्रत्यक्षसामान्यतोऽर्हत्प्रत्यक्षतायां साध्यायां न किञ्चिदोषमुत्प-
रयाम इति नाप्रसिद्धविशेषणः पक्षः साध्यशून्यो वा दृष्टान्तः प्रसज्यते ।

[हेतोः स्वरूपासिद्धत्वमुत्सारयति]

§ २५६. साम्प्रतं हेतोः स्वरूपासिद्धत्वं प्रतिषेधयन्नाह—

न चासिद्धं प्रमेयत्वं कात्स्न्यतो भागतोऽपि वा ।

सर्वथाऽप्यप्रमेयस्य पदार्थस्याव्यवस्थितेः ॥६२॥

अदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात्सर्वज्ञः केन वार्यते ।

इति ब्रुवन्नशेषार्थप्रमेयत्वमिहेच्छति ॥६३॥

चोदनातरच निःशेषपदार्थज्ञानसम्भवे ।

सिद्धमन्तरितार्थानां प्रमेयत्वं समक्षवत् ॥६४॥

§ २५७. सोऽयं मीमांसकः प्रमाणबलात्सर्वस्यार्थस्य व्यवस्थामभ्युपयन् 'षड्भिः प्रमाणैः समस्तार्थज्ञानं वाऽनिवारयन् "चोदना" हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्म व्यवहितं विप्रकृतमिषेष्-
जातीयकमर्थमवगमयितुमलम्" [शाबरभा० १।१।२] इति स्वयं प्रतिपद्यमान सूक्ष्मान्तरित-
द्वार्यानां प्रमेयत्वमस्मत्प्रत्यक्षार्थानामिव कथमपह्नुषीत, यत साकल्येन प्रमेयत्वं पक्षाव्यापकमसिद्धं

सामान्यसे अर्हन्तकी प्रत्यक्षता सिद्ध करनेमें भी हम कोई दोष नहीं पाते हैं और इसलिये पक्ष अप्रसिद्धविशेषण तथा दृष्टान्त साध्यविकल प्रसक्त नहीं होता ।

§ २५६. अब हेतुके स्वरूपासिद्ध दोषका प्रतिषेध करते हुए आचार्य कहते हैं—

'प्रमेयपना हेतु न सम्पूर्णरूपसे असिद्ध है और न एकदेशरूपसे भी असिद्ध है, क्योंकि सर्वथा अप्रमेय कोई भी पदार्थ नहीं है—सभी पदार्थ किसी-न-किसी प्रमाणके विषय होनेमें प्रमेय हैं। "यदि वह प्रमाणोंसे सर्वज्ञ सिद्ध हो तो उसे कौन रोकता है" ऐसा कहनेवाला अशेष पदार्थोंको प्रमेय अवश्य स्वीकार करता है। और वेदमें अशेष पदार्थोंका ज्ञान सम्भव होनेपर अन्तर्गति पदार्थोंके हमारे प्रत्यक्षपदार्थोंकी तरह प्रमेयपना सिद्ध हो जाता है।'

§ २५७. मीमांसक प्रमाणसे समस्त अर्थकी व्यवस्था स्वीकार करते हैं, वह प्रमाणों-
से सम्पूर्ण पदार्थोंके ज्ञानको अनिषिद्ध बतलाते हैं, 'वेद निश्चय ही हो गये, हो रहे और आगे होनेवाले, सूक्ष्म, व्यवहित तथा दूरवर्ती इत्यादि तरहके अर्थको जाननेमें समर्थ हैं'
[शाबर भा. १।१।२] यह भी मानते हैं कि वे सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोंके हमारे प्रत्यक्ष पदार्थोंकी तरह प्रमेयपनाका प्रतिषेध कैसे करते हैं ? जिससे प्रमेयपना हेतुको सम्पूर्णपनेमें पक्षमें अव्यापक बतलाकर असिद्ध कहें। तात्पर्य यह कि मीमांसक जब यह स्वीकार करते हैं कि समस्त पदार्थ प्रमाणसे व्यवस्थित हैं और उनका वेदके

1 'षड्भिः प्रमाणैः समस्तार्थज्ञानं वाऽनिवारयन्' इति द्व प्रती नास्ति । 2 मु प स 'चोदनातो' ।

मृयात् ।

§ २२८. ननु च प्रमातृर्गोमनि करणे च ^१ज्ञाने फले च प्रमितिक्रियालक्षणे प्रमेयत्वा-
सम्भवात्, कर्मतामापन्नोपेवायु प्रमेयेषु भावाद्भागासिद्धं साधनम्, पक्षाध्यापकत्वादिति चेत्; नैतदे-
वम्; प्रमातुरात्मनः सर्वथाऽप्यप्रमेयत्वे प्रत्यक्षत इवानुमानादपि प्रमेयमाणात्वाभावप्रसङ्गात् । प्रत्यक्षेण
हि कर्मतयाऽऽत्मा न प्रतीयते, इति प्रभाकरदर्शनं न पुनः सर्वेणापि प्रमाणेन, तद्व्यवस्थापनविरोधात् ।
करणज्ञानं च प्रत्यक्षतः कर्मत्वेनाप्रतीयमानमपि घटाद्यर्थपरिच्छिद्यन्यथानुपपत्त्याऽनुमीयमानं^२ न
सर्वथाऽप्यप्रमेयम्; “ज्ञाते त्वेवानुमानादवगच्छति बुद्धिम्” [शाबरभाष्य १-१-२] इति भाष्यकार-
शबरवचनविरोधात् । फलज्ञानं च प्रमितिलक्षणं स्वसंवेदनप्रत्यक्षमिच्छतः कार्यानुमेयं च कथम-
प्रमेयं सिद्धयेत् ।

§ २२९. एतेन करणज्ञानस्य फलज्ञानस्य च परोक्षत्वमिच्छतोऽपि भट्टस्यानुमेयत्वं सिद्धं

द्वारा ज्ञान होता है तो वे यह नहीं कह सकते कि सूक्ष्मादि पदार्थोंमें प्रमेयपना हेतु असिद्ध
है—प्रमाणसे उनको व्यवस्था करनेपर अथवा वेदद्वारा उनका ज्ञान माननेपर उनमें
प्रमेयपना स्वतः मिद्ध होजाता है, अतः प्रमेयपनाहेतु पक्षाध्यापकरूप असिद्ध नहीं है ।

§ २३०. शंका—प्रमाता—आत्मामे, करण—ज्ञानमें और फल—ज्ञानमें, जो प्रमितिक्रिया
रूप है, प्रमेयपना सम्भव नहीं है; क्योंकि कर्मरूप प्रमेयपदार्थोंमे ही प्रमेयपना है—वे
ही प्रमाणके विषय हैं और इसलिये प्रमेयपना हेतु भागासिद्ध है, क्योंकि वह पूरे पक्षमें
नहीं रहता है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि प्रमाता—आत्मा यदि सर्वथा अप्रमेय हो—किसी भी तरहसे
वह प्रमेय न हो तो प्रत्यक्षकी तरह अनुमानसे भी वह प्रमित नहीं होसकेगा अर्थात्
जाना नहीं जासकेगा । प्रकट है कि प्रत्यक्षद्वारा कर्मरूपसे आत्मा प्रतीत नहीं होता, यह
प्रभाकरका दर्शन है, न कि सब प्रमाणोंसे भी वह प्रतीत नहीं होता, यह उसका दर्शन है,
अन्यथा आत्माकी व्यवस्था नहीं बन सकेगी । इसी तरह करणज्ञान प्रत्यक्षसे कर्मरूपसे
प्रतीत न होनेपर भी ‘घटादि पदार्थोंकी ज्ञप्ति उसके बिना नहीं होसकती है’ इस
अनुमानसे वह अनुमित (ज्ञात) होता है और इसलिये सर्वथा वह भी अप्रमेय नहीं है,
अन्यथा “ज्ञात होकर प्रमाता ज्ञातता-अनुमानसे बुद्धि (करणज्ञान) को जानता है”
[शाबरभा. १।१।४] इस भाष्यकार शबरके वचनका विरोध आवेगा तथा प्रमितिरूप
फलज्ञानको प्रभाकर स्वसंवेदन प्रत्यक्ष और अर्थक्रियारूप अनुमानसे गम्य मानते हैं
और इस लिये वह भी अप्रमेय कैसे रह सकता है ? तात्पर्य यह कि प्रमाता-आत्मा,
प्रमिति-फलज्ञान और करणज्ञान ये तीनों भी प्रमाणके विषय होनेसे प्रमेय हैं । अतः
उनमे प्रमेयपना हेतु भागासिद्ध नहीं है—वह उनमे भी रहता है ।

§ २३१. इस कथनसे करणज्ञान और फलज्ञानको परोक्ष माननेवाले भट्टके भी

1 ‘ज्ञाने फले च’ इति द प्रती नास्ति । 2 द ‘मानेन सर्वथाऽस्य प्रमेयत्वं ज्ञानत्वे’ इति पाठः ।

१ भाट्ट और प्रभाकर करणरूप ज्ञानको परोक्ष मानते हैं और उससे उत्पन्न प्रत्यक्षात्मक
ज्ञाततासे उसका अनुमान करते हैं ।

बोद्धव्यम्, घटाद्यर्थप्राकट्ये नानुमीयमानस्य सर्वस्य ज्ञानस्य कथञ्चित्प्रमेयत्वमिदं । ततो नान्तरित-
तत्त्वेषु धर्मिषु प्रमेयत्वं साधनमसिद्धम्, वादिन इव प्रतिवादिनोऽपि कथञ्चित्प्रमेयत्वमिदं-
सन्दिग्धव्यतिरेकमप्येतन्न भवतीत्याह—

यन्नाहृतः समक्षं तन्न प्रमेयं बहिर्गतः ।

मिथ्यैकान्तो यथेन्येवं व्यतिरेकोऽपि निश्चितः ॥ ६५ ॥

§ २६०. मिथ्यैकान्तज्ञानानि हि निःशेषाण्यपि परमागमानुमानाभ्यामस्मदादोनां प्रमेयाणि
च प्रत्यक्षाणि चाहृत इति न विपक्षतां भजन्ते तद्विषयास्तु परैरभिमन्यमानाः सर्वथैकान्ता निरन्वय-
क्षणिकत्वादयो नार्हत्प्रत्यक्षा इति ते विपक्षा एव । न च' ते कुतश्चित्प्रमाणात्प्रमीयन्त इति न
प्रमेयाः, तेषामसत्त्वात् । ततो ये नार्हतः प्रत्यक्षास्ते न प्रमेयाः, यथा सर्वथैकान्तज्ञानविषया इति
साध्यव्यावृत्तौ साधनव्यावृत्तिनश्चयान्निश्चितव्यतिरेक प्रमेयत्व साधन निश्चितान्वयं च समधि-
तम् । ततो भवत्येव साध्यसिद्धिरित्याह—

मुनिश्चितान्वयाद्देतोः प्रसिद्धव्यतिरेकतः ।

ज्ञाताऽर्हन् विश्वतत्त्वानामेवं सिद्ध्येदवाधितः ॥ ६६ ॥

अनुमेयपना हेतु सिद्ध समझना चाहिये: क्योंकि घटादि पदार्थोंकी प्रकटनामे सभी ज्ञान
अनुमित होनेसे उनमे कथंचित् प्रमेयपना सिद्ध है । अतः धर्मरूप अन्नरित पदार्थोंमे
प्रमेयपना हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि वादीकी तरह प्रतिवादीके भी कथंचित् प्रमेयपना
उनमें सिद्ध है ।

अब आगे यह बतलाते हैं कि प्रमेयपना हेतु सन्दिग्धव्यतिरेक भी नहीं है—

‘जो अर्हन्तके प्रत्यक्ष नहीं है वह प्रमेय नहीं है, जैसे प्रत्यक्षबहिर्भूत मिथ्या
एकान्त, इस प्रकार व्यतिरेक भी निश्चित है अर्थात् प्रमेयपना हेतु सन्दिग्धव्यतिरेक
नहीं है ।’

§ २६०. प्रकट है कि जो मिथ्या एकान्तज्ञान हैं वे सभी परमागम और अनुमान-
से हम लोगोंके प्रमेय हैं और अर्हन्तके प्रत्यक्ष हैं अतः वे विपक्ष नहीं हैं । किन्तु उन
ज्ञानोंके विषयभूत एकान्तवादियोंद्वारा स्वीकृत निरन्वयक्षणिकता आदि सर्वथा एकान्त
अर्हन्तके प्रत्यक्ष नहीं हैं और इस लिये वे विपक्ष हैं । वे किसी प्रमाणसे प्रामित नहीं
होते, अतएव वे प्रमेय नहीं हैं, क्योंकि उनका अभाव है—उनकी सत्ता ही नहीं है ।
अतः ‘जो अर्हन्तके प्रत्यक्ष नहीं हैं वे प्रमेय नहीं है, जैसे सर्वथा एकान्तज्ञानके
विषय’ इस प्रकार साध्यके अभावमे साधनके अभावका निश्चय अर्थात् व्यतिरेकका
निर्णय होनेसे प्रमेयपना हेतु निश्चितव्यतिरेक है और निश्चितअन्वय पहलेमे ही सिद्ध
है । अतः अन्वय-व्यतिरेकविशिष्ट इस हेतुमे साध्यकी सिद्धि अवश्य होती है, इसी बात
को आगे अन्य कारिकाद्वारा पुष्ट करते हैं—

‘प्रमेयपना हेतुका अन्वय अच्छी तरह निश्चित है और व्यतिरेक भी उसका
प्रसिद्ध है । अतः उसमे निर्वाधरूपसे अर्हन्त समस्त पदार्थोंका ज्ञान सिद्ध होता है ।’

§ २६१. ननु च सूक्ष्मान्तरितदूरार्थानां विरवतत्त्वानां साक्षात्कर्ताऽहंज्ञ सिद्धयत्येवास्मादनुमानात्, पक्षस्य प्रमाणबाधितत्वादेतोश्च बाधितविषयत्वात् । तथा हि—देशकालस्वभावान्तरितार्था धर्माधर्मादयो^१ऽहेतः प्रत्यक्षा इति पक्षः, स चानुमानेन बाध्यते—धर्मादयो न कस्यचित्प्रत्यक्षाः शरवदत्यन्तपरोक्षत्वात्, ये ननु कस्यचित्प्रत्यक्षास्ते नात्यन्तपरोक्षाः, यथा घटादयोऽर्थाः, अत्यन्तपरोक्षाश्च धर्मादयः, तस्माच्च कस्यचित्प्रत्यक्षा इति । न तावदत्यन्तपरोक्षत्वं धर्मादीनामभिद्धम्, कदाचित्कचित्कथञ्चित्कस्यचित्प्रत्यक्षत्वासिद्धेः, सर्वस्य प्रत्यक्षस्य तद्विषयत्वाभावात् । तथा हि—विवादाध्यासितं प्रत्यक्षं न धर्माद्यर्थविषयम्, प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वात् । यदित्य तदित्यम्, यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षम् । प्रत्यक्षशब्दवाच्यं च विवादाध्यासितं प्रत्यक्षम्^२ । तस्माच्च धर्माद्यर्थविषयमित्यनुमानेन धर्माद्यर्थविषयस्य प्रत्यक्षस्य निराकरणात् । न चेदमस्मदादिप्रत्यक्षागोचरविप्रकृष्टार्थप्राहिगृह्य-वराह-पिपांलिकादिचक्षुःश्रोत्रघ्राणप्रत्यक्षैर्गन्धस्पर्शस्वादिभिर्विचारि साधनम्, तेषामपि धर्मादिमुष्माद्यर्थविषयत्वात्, अस्मदादिप्रत्यक्षविषयसंजातीयार्थग्रहणानतिव्रज्जात्वविषयस्यैवेन्द्रियेण ग्रहणादिन्द्रियान्तरविषयस्यापरिच्छिन्ते ।

§ २६१. शब्दा—मन्त्रम्, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोंका साक्षात्कर्ता अरहन्त इस अनुमानसे मिद्ध नहीं होता, क्योंकि पक्ष प्रमाणबाधित है और हेतु बाधितविषय (कालात्ययापदिष्ट) हेत्वाभाम है । वह इस तरह है—‘देश, काल और स्वभावसे अन्तरित धर्म-अधर्म आदिक पदार्थ अहन्तके प्रत्यक्ष हैं’ यह पक्ष है । सो वह अनुमानसे बाधित है । वह अनुमान यह है—‘धर्मादिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष नहीं हैं, क्योंकि मदैव अत्यन्त परोक्ष है । जो किसीके प्रत्यक्ष है वे सदैव अत्यन्त परोक्ष नहीं हैं, जैसे घटादिक पदार्थ, और अत्यन्त परोक्ष धर्मादिक पदार्थ हैं, इस कारण वे किसीके प्रत्यक्ष नहीं हैं ।’ इस अनुमानसे धर्मादिकोंके अत्यन्त परोक्षपना असिद्ध नहीं है, क्योंकि वे कभी, कहीं, किसी प्रकार, किसीके प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं हैं और इसलिये समस्त प्रत्यक्ष उनको विषय नहीं करते हैं । हम सिद्ध करते हैं कि ‘विचारकोटिमें स्थित प्रत्यक्ष धर्मादिक पदार्थोंको विषय नहीं करता है क्योंकि वह ‘प्रत्यक्ष’ शब्दद्वारा कहा जाता है । जो प्रत्यक्ष-शब्दद्वारा कहा जाता है वह धर्मादि पदार्थोंको विषय नहीं करता, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष, और प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाता है विचारस्थ प्रत्यक्ष (अहन्तप्रत्यक्ष), इस कारण वह धर्मादिक पदार्थोंको विषय नहीं करता ।’ इस अनुमानसे धर्मादि पदार्थोंको विषय करनेवाले प्रत्यक्षका अभाव सिद्ध होता है ।

यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि हम लोगों आदिके प्रत्यक्षके अविषयभूत पदार्थोंको ग्रहण करनेवाले गृह्य, सुश्र, चिंटी आदिके चक्षु, श्रोत्र और नासिका प्रत्यक्षोंके साथ हेतु व्यभिचारी है, क्योंकि वे भी धर्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंको विषय नहीं करते हैं और इस लिये वे हम लोगों आदिके प्रत्यक्षके विषयभूत पदार्थोंके सदृश ही पदार्थोंको ग्रहण करनेसे अपने विषयको ही इन्द्रियद्वारा ग्रहण करते हैं, अन्य इन्द्रिय-विषयको वे नहीं जानते हैं ।

[सर्वज्ञाभाववादिनो भट्टस्य पूर्वपक्षप्रदर्शनम्]

§ २६२. ननु च प्रज्ञा-मेधा-स्मृति-श्रुत्युहापोह-प्रबोध^१शक्तीनां प्रतिपुरुषमतिशयदशना-
त्कस्यचि^२सातिशयं प्रत्यक्षं सिद्ध्यत्परां काष्ठामापद्यमानं धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारि सम्भाव्यत
एव, इत्यपि न मन्तव्यम्, प्रज्ञामेधादिभिः पुरुषाणां स्तोकस्तोकान्तरत्वेन सातिशयत्वदर्शनात्क-
स्यचिदतीन्द्रियार्थदर्शनानुपलब्धेः । ^३तदुक्तं भट्टेन—

“येऽपि सातिशया दृष्टाः प्रज्ञामेधादिभिर्नराः ।

स्तोकस्तोकान्तरत्वेन न त्वतीन्द्रियदर्शनात् ॥”

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६० उ०] इति ।

§ २६३. ननु च कश्चित्प्रज्ञावान्पुरुषः शास्त्रविषयान् सूक्ष्मान्तर्यानुपलब्धुं प्रभुरूपलभ्यते,
तद्वत्प्रत्यक्षतोऽपि धर्मादिसूक्ष्मानर्थान् साक्षात्कर्तुं क्षमः किमिति न सम्भाव्यते? ज्ञानातिशयाना
नियमयितुमशक्तेः; इत्यपि न चेतसि विधेयम्, तस्य स्वजात्यन्तरिकमेणैव नरान्तरातिशयोपपत्तेः^४ ।
न हि सातिशय व्याकरणमतिदूरमपि जानानो^५ नक्षत्रग्रहचक्राभिचारादि^६निर्णयेन ज्योतिःशा-
स्त्रविदो^७ऽतिरोते, तदुबुद्धेः शब्दापशब्दयोरेव प्रकर्षोपपत्तेः वैयाकरणान्तरातिशयनस्यैव सम्भवान् ।

§ २६२. यदि माना जाय कि ‘बुद्धि, प्रतिभा, स्मरण, श्रुति, तर्क और प्रबोध (समझने की योग्यता) इन शक्तियोंका प्रत्येक पुरुषमें अतिशय (न्यूनाधिकपना) देखा जाता है । अतः किसीका प्रत्यक्ष विशिष्ट अतिशयवान् सिद्ध होता है और वह परमप्रकर्षको प्राप्त होता हुआ धर्मादिक सूक्ष्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंका साक्षात्कार करनेवाला सम्भव है, तो यह मान्यता भी ठीक नहीं है, क्योंकि बुद्धि, प्रतिभा आदिसे पुरुषोंके जो विशिष्ट अतिशय देखा जाता है वह न्यूनाधिकतारूपमें ही देखा जाता है और इसलिये किसीके अतीन्द्रिय पदार्थोंका प्रत्यक्षज्ञान उपलब्ध नहीं होता । जैसा कि कुमारिलभट्टने कहा है:—

“बुद्धि, प्रतिभा आदिमें जो भी पुरुष अतिशयवान् देखे गये हैं वे कमती-
बद्धतीरूपमें ही अतिशयवान् दृष्टिगोचर हुये हैं न कि अतीन्द्रिय पदार्थोंको देखने
रूपसे ।” [त० सं० द्वि० भा० ३१६० उ०] ।

§ २६३. अगर यह कहे कि ‘कोई बुद्धिमान् पुरुष जिस प्रकार अत्यन्त सूक्ष्म शास्त्रीय
विषयोंको उपलब्ध करने (जानने)में समर्थ देखा जाता है उसी प्रकार प्रत्यक्षमें भी कोई
धर्मादि सूक्ष्म पदार्थोंको साक्षात्कार करनेमें समर्थ क्यों सम्भव नहीं है ? क्योंकि ज्ञानके
अतिशयोंका नियमन नहीं किया जासकता है—अर्थात् यह नहीं कहा जासकता कि
ज्ञान इतना ही होता है इससे अधिक हो ही नहीं सकता !’ तो यह विचार भी चित्तमें
नहीं लाना चाहिये, क्योंकि उसके अपनी जातिका उल्लंघन न करके ही दूसरे पुरुषकी
अपेक्षासे अतिशय पाया जाता है । स्पष्ट है कि व्याकरणका बहुत अधिक प्रकृष्ट ज्ञान
रखता हुआ भी वैयाकरण नक्षत्र और ग्रहसमूहकी गति आदिके निर्णयमें ज्योतिषशास्त्रके
वेत्ताओंको प्रभावित नहीं करता, क्योंकि उसकी बुद्धि साधु शब्द और असाधु शब्दोंमें

1 द ‘प्रतिबोध’ । 2 द ‘क्वचित्’ । 3 द ‘यदुक्तम्’ । 4 मुक्त ‘निरतिशयोपपत्तेः’, मुख ‘साति-
शयोपपत्तेः’ । 5 द ‘विजानानो’ । 6 मु ‘चक्राभिचारादि’ स ‘चक्रचारादि’ । 7 द ‘विदामति’ ।

ज्योतिर्विदोऽपि चन्द्रार्कग्रहणादिषु निर्णयेन प्रकर्षं प्रतिपद्यमानस्यापि न भवत्यादिशब्दसाधुत्व-
ज्ञानातिशयेन वैयाकरणतिशयायन्मुत्प्रेक्षते तथा वेदेतिहासादिज्ञानातिशयवतोऽपि कस्यचिन्न स्वर्ग-
देवताधर्माधर्मसाक्षात्करणं सुपपद्यते । एतदप्यभ्यधायि—

“एकशास्त्रपरिज्ञाने दृश्यतेऽतिशयो महान् ।

न तु शास्त्रान्तरज्ञानं तन्मात्रेणैव लभ्यते ॥ []

ज्ञात्वा व्याकरणं दूरं बुद्धिः शब्दापशब्दयोः ।

प्रकृष्यते न नक्षत्रतिथिग्रहणनिर्णये ॥

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६२ उद्धृत]

ज्योतिर्विदोऽपि चन्द्रार्कग्रहणादिषु ।

न भवत्यादिशब्दानां साधुत्वं ज्ञातुमर्हति ॥

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६६ उद्धृत]

तथा वेदेतिहासादिज्ञानातिशयवानपि ।

न स्वर्ग-देवताऽपूर्व-प्रत्यक्षीकरणे क्षमः ॥”

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६७ उद्धृत]

§ २६४. एनेन यदुक्तं सत्यज्ञवादिना—‘ज्ञानं कचित्परां काष्ठां प्रतिपद्यते, प्रकृष्यमाणत्वात्, यद्यत्प्रकृष्यमाणं तत्तत्कचित्परां काष्ठां प्रतिपद्यमानं दृष्टम्, यथा परिमाणमापरमाणो प्रकृष्यमाण

ही प्रकर्षको प्राप्त होता है और इस लिये वह दूसरे वैयाकरणोंको ही प्रभावित कर सकता है । तथा ज्योतिषशास्त्रके वेत्ता भी चन्द्र, सूर्यके ग्रहण आदिमें निर्णयद्वारा प्रकर्षको प्राप्त होते हुए भी ‘भवति’ (होता है) आदि शब्दोंके साधुपने और असाधुपनेके प्रकृष्ट ज्ञानमें वैयाकरणको चमत्कारित (प्रभावित) नहीं करते । तथा वेद, इतिहास आदिके चमत्कृत ज्ञानवाला भी कोई स्वर्ग, देवता, धर्म, अधर्मका साक्षात्करण नहीं कर सकता है । इस बातको भी भट्टनं कहा है —

“एक शास्त्रके ज्ञानमें ही बड़ा अतिशय देखा जाता है पर दूसरे शास्त्रका ज्ञान उसमें ही प्राप्त नहीं होता ।” []

“बहुत अधिक व्याकरणको जानकर भी बुद्धि साधु और असाधु शब्दोंमें ही प्रकर्षको प्राप्त होती है, नक्षत्र, तिथि और ग्रहणके बतलाने अथवा निश्चय करनेमें नहीं ।” [त० सं० ६१६५ उ०]

“और ज्योतिषशास्त्रका विद्वान् चन्द्र, सूर्यके ग्रहण आदिमें प्रकर्षको प्राप्त होता हुआ भी ‘भवति’ आदि शब्दोंकी साधुताको नहीं जान सकता ।” [त० सं० ३१६६ उ०]

“तथा वेद, इतिहास आदिका विशिष्ट ज्ञान रखनेवाला भी स्वर्ग, देवता, अपूर्व (धर्म-अधर्म) के प्रत्यक्ष करनेमें समर्थ नहीं है ।” [त० सं० १३६७ उ०]

§ २६४. इस विवेचनमें, जो सर्वज्ञवादीने कहा है कि-‘ज्ञान किसी आत्मविशेषमें चरम सीमाको प्राप्त होता है, क्योंकि बढ़नेवाला है । जो जो बढ़नेवाला होता है वह वह चरम-

नभवि, प्रकृत्यमाणं च ज्ञानम्, तस्मात्कचित्परां^१ काष्ठां प्रतिपद्यत इति, तदपि प्रत्याख्यातम्, ज्ञानं हि धर्मित्वेनोपादीयमान प्रत्यक्षज्ञान "शास्त्रार्थज्ञानमनुमानादिज्ञानं वा भवेत्, गत्यन्तराभावात् । तत्रेन्द्रियप्रत्यक्षं प्रतिप्राणिविशेष प्रकृत्यमाणमपि स्वविषयानतिक्रमेणैव परां काष्ठां प्रतिपद्यते^२ गृद्ध-राहादीन्द्रियप्रत्यक्षज्ञानवत्, न पुनरतीन्द्रियार्थविषयत्वेनेति प्रतिपादनात् । शास्त्रार्थज्ञानमपि व्याकरणादिविषयं प्रकृत्यमाणं परां काष्ठामुपवज्ज शस्त्रान्तर[ार्थ]विषयतया धर्मादिसाक्षात्कारितया वा तामास्तिष्ठते । तथाऽनुमानादिज्ञानमपि प्रकृत्यमाणमनुमेयादिविषयतया परां काष्ठामास्कन्देत्^३ न पुनस्तद्विषयसाक्षात्कारितया ।

§ २६२. एतेन ज्ञानसामान्यं धर्मि क्वचित्परमप्रकर्षमियति, प्रकृत्यमाणत्वात्, परिमाण-वत्^४, इति वदन्नपि निरस्तः, प्रत्यक्षादिज्ञानव्यक्रिष्वन्यतमज्ञानव्यक्तेरेव परमप्रकर्षगमनसिद्धेः, तद्व्यतिरेकेण ज्ञानसामान्यस्य प्रकर्षगमनानुपपत्तेस्तस्य निरतिशयत्वात् ।

सीमाको प्राप्त देखा गया है, जैसे परिमाण परमाणुसे लेकर बढ़ता हुआ आकाशमें चरमसीमाको प्राप्त है और बढ़नेवाला ज्ञान है, इस कारण वह किसी आत्मविशेषमें चरमसीमाको प्राप्त होता है वह भी निराकृत हो जाता है । हम पृष्ठते हैं कि यहाँ जो ज्ञानको धर्मी बनाया है वह प्रत्यक्षज्ञान है या शास्त्रार्थज्ञान अथवा अनुमानादि-ज्ञान ? अन्य विकल्प सम्भव नहीं है । यदि इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान धर्मी है तो वह प्रत्येक जीवविशेषमें बढ़ता हुआ भी अपने विषयको उलंघन न करके ही चरमसीमाको प्राप्त होता है, न कि अतीन्द्रिय अर्थको विषय करनेरूपसे, जैसे गृद्ध, सुअर आदिका इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान । और यदि शास्त्रार्थज्ञान धर्मी है तो वह भी, जो कि व्याकरणादिविषयक है, बढ़ता हुआ अपने व्याकरणादिविषयमें ही चरमसीमाको प्राप्त होता है, दूसरे शास्त्रके अर्थको विषय करने अथवा धर्मादिको साक्षात्कार करनेरूपसे वह उक्त सीमाको उलंघन नहीं करता । तथा अनुमानादि ज्ञान भी प्रकर्षको प्राप्त होता हुआ अनुमेय आदिको विषय करनेरूपसे उत्कृष्ट सीमाको प्राप्त होता है, धर्मादिक अतीन्द्रिय अर्थों को साक्षात्कार करनेरूपसे नहीं ।

§ २६२. इसी कथनसे 'ज्ञानसामान्य (धर्मी) कहीं परमप्रकर्षको प्राप्त होता है, क्योंकि वह बढ़नेवाला है, जैसे परिमाण, यह कहनेवाला भी निराकृत हो जाता है, क्योंकि प्रत्यक्षादिज्ञानविशेषोंमें कोई एक ज्ञानविशेषके ही परमप्रकर्षकी प्राप्ति सिद्ध होती है और इसलिये ज्ञानविशेषको छोड़कर ज्ञानसामान्यके प्रकर्षकी प्राप्ति अनुपपन्न है । कारण, वह निरतिशय है । तात्पर्य यह कि यदि यह कहा जाय कि ज्ञानसामान्यको धर्मी किया जाता है, ज्ञानविशेषको नहीं और इसलिये उक्त दोष नहीं है तो यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि ज्ञानविशेषोंमेंसे किसी ज्ञानविशेषकी ही प्रकर्षप्राप्ति होती है, सभीकी नहीं । अतः ज्ञानसामान्यके प्रकर्षकी बात कहना असंगत है, क्योंकि उसमें अतिशय नहीं होता ।

१ द 'तस्मात्परा' । २ द 'शास्त्रज्ञान' । ३ द 'प्रतिपद्यते' । ४ द 'स्कन्दन्' । ५ सु 'परमाणुवत्' ।

§ २६६. यदपि केनचिदभिधीयते—श्रुतज्ञानमनुमानज्ञानं वाऽभ्यस्यमानमभ्याससात्मीभावे तदर्थसाक्षात्कारितया^१ परां “काष्ठामासादयति, तदपि स्वकीयमनोरथमात्रम्, क्वचिदभ्याससहस्रेणापि ज्ञानस्य स्वविषयपरिच्छिन्नतौ विषयान्तरपरिच्छित्तेरनुपपत्तेः । न हि गगनतलोत्प्लवनमभ्यस्यतोऽपि कस्यचित्पुरुषस्य योजनशतसहस्रोत्प्लवनं लोकान्तोत्प्लवनं वा सम्भाव्यते, तस्य दशहस्तान्तरोत्प्लवनमात्रदर्शनात् । तदप्युक्तम्—

“दशहस्तान्तरं व्योम्नि यो नामोत्प्लुत्य गच्छति ।

न योजनमसौ गन्तुं शक्तोऽभ्यासशतैरपि ॥”

[तत्त्वसं० द्वि० भा० ३१६८ उद्धृ०] इति ।

[सर्वज्ञाभाववादिनो भट्टस्य निराकरणम्]

§ २६७. अत्राभिधीयते—यत्तावदुक्तम् ‘विवादाध्यासितं च प्रत्यक्षं न धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थ-विषयम्, प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वात्, अस्मदादिप्रत्यक्षवत्’ इति । तत्र किमिदं प्रत्यक्षम् ? “सत्सम्प्र-योगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म प्रत्यक्षम्” [मीमांसाद० १।१।४] इति चेत्, तर्हि विवादाध्यासितस्य प्रत्यक्षस्यैतत्प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वेऽपि न धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थविषयत्वाभावः सिद्धयति । यादृशं हीन्द्रियप्रत्यक्षं प्रत्यक्षशब्दवाच्यं^२ धर्माद्यर्थासाक्षात्कारि द्रष्टं तादृशमेव देशान्तरे कालान्तरे

§ २६६. और भी जो किसीने कहा है कि—‘श्रुतज्ञान अथवा अनुमानज्ञान अभ्यास करते-करते जब पूर्ण अभ्यासको प्राप्त होजाते हैं तब वे धर्मादि अर्थको साक्षात्कार करने रूपसे चरम सीमाको प्राप्त होते हैं।’ वह भी अपने मनकी कल्पना अथवा मनके लड्डू खाना मात्र है, क्योंकि कोई ज्ञान अपने विषयको जान भी ले, लेकिन हजार अभ्यासोंसे भी वह अन्यविषयक नहीं होसकता है । स्पष्ट है कि यदि कोई आकाशमे ऊपर कूँदनेका अभ्यास करे तो वह भी एक लाख योजन अथवा लोकके अन्त तक नहीं कूँद सकता है, क्योंकि उसके ज्यादा-से-ज्यादा दश हाथ तक ही कूँदना देखा जाता है । इस बातको भी भट्टने कहा है—

“जो व्यक्ति आकाशमे अभ्यासद्वारा दश हाथ ऊपर कूँदकर जाता है वह सों अभ्यासोंसे भी एक योजन जानेमे समर्थ नहीं है ।” [त० स० ३१६८ उ०]

§ २६७. समाधान—आपकी इस शंकाका उत्तर निम्न प्रकार है—जो पहले यह कहा गया है कि “विचारकोटिमे स्थित प्रत्यक्ष धर्मादिक पदार्थोंको विषय नहीं करता है, क्योंकि वह प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाता है, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष ।” उसमे हमारा प्रश्न है कि यह प्रत्यक्ष कौन-सा है ? यदि कहे कि “आत्मा और इन्द्रियोंके सम्यक् सम्बन्ध होनेपर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है” [मो. द. १।१।४] ऐसा प्रत्यक्ष वहाँ विवक्षित है तो विचारकोटिमे स्थित प्रत्यक्ष (अहन्त प्रत्यक्ष) इस प्रत्यक्षसे भिन्न है और इसलिये प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जानेपर भी उसका धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थोंकी विषयताका अभाव सिद्ध नहीं होता । प्रकट है कि जैसा इन्द्रियप्रत्यक्ष प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाता है और धर्मादि पदार्थोंका असाक्षात्कारी देखा जाता है

च विवादाध्यासित प्रत्यक्षं तथा साधयितुं युक्तम्, तथाविधप्रत्यक्षस्यैव धर्माद्यविषयत्वस्य साधने प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वस्य^१ हेतुगमकत्वोपपत्तेस्तस्य तेनाविनाभावनियमनिश्चयात्, न पुनस्तद्विलक्षणस्यार्हप्रत्यक्षस्य धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थविषयत्वाभावः साधयितुं शक्यः, तस्य तदगमकत्वादविनाभावनियमनिश्चयानुपपत्ते । शब्दसाम्येऽप्यर्थभेदात्, । कथमन्यथा 'विषाणिनी वाग् गोशब्दवाच्यत्वान्, पशुत्वं' इत्यनुमानं गमकं न स्यात् ? यदि पुनर्गोशब्दवाच्यत्वस्यापिशेषेऽपि पशोरेव विषाणित्वं ततः सिद्ध्यति तत्रैव तत्साधने तस्य गमकत्वाच्च पुनर्वागादौ तस्य तद्विलक्षणत्वादिति मतम्, तदा प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वाविशेषेऽपि नार्हत्त्वप्रत्यक्षस्य सूक्ष्माद्यर्थविषयत्वासिद्धिः, अर्थभेदात् । अक्षणाति व्याप्नोति जानातीत्यत्र आत्मा तमेव प्रतिगतः^२ प्रत्यक्षमिति हि भिन्नार्थमेवेन्द्रियप्रत्यक्षात्, तस्याशेषार्थगोचरत्वान्मुख्यप्रत्यक्षत्वसिद्धेः । तथा हि—विवादाध्यासितमर्हप्रत्यक्षं मुख्यम्,

वैसा ही दूसरे क्षेत्र और दूसरे कालमें विचारस्थ प्रत्यक्ष प्रत्यक्षशब्दका वाच्य और धर्मादि पदार्थोंका असाक्षात्कारी सिद्ध करना युक्त है, क्योंकि वैसे प्रत्यक्षके ही धर्मादि पदार्थोंकी अविषयता सिद्ध करनेमें 'प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहा जाना' हेतु गमक (साधक) सिद्ध होता है । कारण, उसकी उसके साथ अविनाभावरूप व्याप्ति निर्णीत है । किन्तु उससे सर्वथा भिन्न अर्हन्तप्रत्यक्षके धर्मादिक मृच्छमादि पदार्थोंकी विषयताका अभाव सिद्ध नहीं किया जासकता है, क्योंकि वह उसका अगमक है—साधक नहीं है और साधक इस लिये नहीं है कि उसकी उसके साथ अविनाभावरूप व्याप्तिका निश्चय उपपन्न नहीं होता । दोनोंमें शब्दसाम्य होनेपर भी अर्थभेद है । अन्यथा 'वाणी सींगवाली है, क्योंकि 'गो' शब्दद्वारा कही जाती है, जैसे पशु' यह अनुमान क्यों गमक नहीं हो जायगा ? तात्पर्य यह कि यद्यपि इन्द्रियप्रत्यक्ष और अर्हन्तप्रत्यक्ष ये दोनों प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहे जाने हैं तथापि दोनोंमें अर्थदृष्टिमें आकाशपाताल जैसा अन्तर है । यदि केवल प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहे जानेसे वे एक हों और उक्त अनुमान गमक हो तो वाणी और पशु ये दोनों भी एक हो जायेंगे, क्योंकि दोनों गोशब्दद्वारा अभिहित होते हैं और इस लिये उक्त अनुमान भी गमक हो जायगा । यदि कहा जाय कि यद्यपि वाणी और पशु दोनों गोशब्दद्वारा अभिहित होते हैं तथापि पशुके ही उससे विषाण सिद्ध होता है, क्योंकि पशुमें ही विषाण सिद्ध करनेमें 'गो' शब्दद्वारा कहा जाना' हेतु गमक है, वाणी आदिमें नहीं । कारण, वह उससे भिन्न है, तो इन्द्रियप्रत्यक्ष और अर्हन्तप्रत्यक्षमें प्रत्यक्षशब्दद्वारा कहे जाने की समानता रहनेपर भी अर्हन्तप्रत्यक्षके मृच्छमादि पदार्थोंकी विषयता अस्मिद्ध नहीं है, क्योंकि अर्थभेद है । प्रकट है कि 'अक्षणाति व्याप्नोति जानातीति अक्ष आत्मा' अर्थात् जो व्याप्त करे—जाने उसे अक्ष कहते हैं और अक्ष आत्माका नाम है अतः आत्माको ही लेकर जो ज्ञान हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं, इस तरह अर्हन्तप्रत्यक्ष इन्द्रियप्रत्यक्षसे भिन्न अर्थवाला है और समस्त पदार्थोंकी विषय करनेमें वह मुख्य प्रत्यक्ष सिद्ध होता है । वह इस प्रकार है—विचारकोटिमें स्थित

नि शेषद्रव्यपर्यायविषयत्वात् । यज्ञ^१ मुख्यं तन्न तथा, यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षम्, सर्वद्रव्यपर्याय-विषयं चाहर्त्प्रत्यक्षम्, तस्मान्मुख्यम् । न चेदमसिद्धं साधनम् । तथा हि—सर्वद्रव्यपर्यायविषय-महत्प्रत्यक्षम्, क्रमातिक्रान्तत्वात् । क्रमातिक्रान्तं तत्, मनोऽज्ञानपेक्षत्वात् । मनोऽज्ञानपेक्षं तत्, सकलकलङ्कविकलत्वात् । सकलाप्रशमाज्ञानादर्शनावीर्यलक्षणकलङ्कविकलं तत्, प्रक्षीणतत्कारणमोह-ज्ञानदर्शनावरण-वीर्यान्तरायत्वात् । यज्ञेत्थं तज्ञेत्थम्^३, यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षम्, इत्थं च तत्, तस्मादेवमिति हेतुसिद्धिः ।

१ २६८. ननु च प्रक्षीणमोहादिचतुष्टयत्वं कुतोऽर्हतः सिद्धम् ? तत्कारणप्रतिपक्षप्रकर्ष-दर्शनात् । तथा हि—मोहादिचतुष्टयं कचिदत्यन्तं प्रक्षीयते, तत्कारणप्रतिपक्षप्रकर्षसद्भावात् । यत्र यत्कारणप्रतिपक्षप्रकर्षसद्भावस्तत्र तदत्यन्तं प्रक्षीयमाणं दृष्टम्, यथा चक्षुषि तिमिरम्, तथा च केवलिनि मोहादिचतुष्टयस्य कारणप्रतिपक्षप्रकर्षसद्भावः, तस्मादत्यन्तं प्रक्षीयते ।

अहन्तप्रत्यक्षं मुख्यं प्रत्यक्षं है, क्योंकि वह अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय करता है । जो मुख्य प्रत्यक्ष नहीं है वह अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय नहीं करता, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष और अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय करनेवाला अहन्त-प्रत्यक्ष है । इस कारण वह मुख्य प्रत्यक्ष है । यहाँ जो 'अशेषद्रव्य और पर्यायोंको विषय करनेवाला' रूप हेतु दिया गया है वह असिद्ध नहीं है । वह भी इस प्रकारसे है—अहन्त-प्रत्यक्ष अशेष द्रव्य और पर्यायोंको विषय करनेवाला है, क्योंकि वह क्रमरहित है । और वह क्रमरहित इस लिये है कि उसमें मन तथा इन्द्रियोंकी अपेक्षा नहीं है । तथा मन और इन्द्रियोंकी अपेक्षा भी इस लिये नहीं है कि वह समस्त दोषरहित है । और सम-स्त मिथ्यात्व, अज्ञान, अदर्शन और अवीर्यरूप दोषोंसे रहित भी वह इस लिये है कि उसके मिथ्यात्व आदिके कारणभूत मोहनीय, ज्ञानावरण, दर्शनावरण तथा अन्तराय इन चार कर्मोंका नाश हो चुका है । जो ऐसा (मिथ्यात्वादोष रहित) नहीं है वह वैसा (मोहादिकर्मरहित) नहीं है, जैसे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष । और मोहादिकर्मरहित विचारस्थ अहन्तप्रत्यक्ष है, इस कारण वह समस्त दोषरहित है, इस तरह उक्त हेतु सिद्ध है ।

१ २६८. शका—अहन्तके मोहादि चार कर्मोंका नाश कैसे सिद्ध है ?

समाधान—इसका उत्तर यह है कि अहन्तके मोहादि चार कर्मोंके कारणभूत मिथ्या-त्वादिके प्रतिपक्षियोंका प्रकर्ष देखा जाता है । वह इस तरहसे है—मोहादि चार कर्म किसी आत्मविशेषमें सर्वथा नाश हो जाते हैं, क्योंकि उनके कारणोंके प्रतिपक्षियोंका प्रकर्ष पाया जाता है, जहाँ जिसके कारणोंके प्रतिपक्षीका प्रकर्ष पाया जाता है वहाँ उसका सर्वथा नाश हो जाता है, जैसे आँखमें अन्धकार । और मोहादि चार कर्मोंके कारणोंके प्रतिपक्षियोंका प्रकर्ष केवलीमें पाया जाता है, इस कारण वहाँ उनका सर्वथा नाश हो जाता है ।

१ मु स 'यत् न' । २ मु स 'तत्' पाठो नास्ति । ३ मु स 'तज्ञे वम्' ।

§ २६६. किं पुनः कारणं मोहादिचतुष्टयस्य ? इति चेत्, उच्यते; मिथ्यादर्शन-मिथ्या-ज्ञान-मिथ्याचारित्र्यम्, तस्य तद्भाव एव भावात् । यस्य यद्भाव एव भावस्तस्य तत् कारणम्, यथा श्लेष्मविशेषस्तिमिरस्य, मिथ्यादर्शनादित्रयसद्भाव एव भावरच मोहादिचतुष्टयस्य, तस्मात्तत्कारणम् ।

§ २७०. कः पुनस्तस्य प्रतिपक्षः ? इति चेत्, सम्यग्दर्शनादित्रयम्, तत्प्रकर्षे तदपकर्ष-दर्शनात् । यस्य प्रकर्षे यदपकर्षस्तस्य स प्रतिपक्षः, यथा शीतस्याग्निः । सम्यग्दर्शनादित्रयप्रकर्षेऽपकर्षश्च मिथ्यादर्शनादित्रयस्य, तस्मात्तत्तस्य^१ प्रतिपक्षः ।

§ २७१. कुतः पुनस्तत्प्रतिपक्षस्य सम्यग्दर्शनादित्रयस्य प्रकर्षपर्यन्तगमनम् ? प्रकृत्यमा-णत्वात् । यत्प्रकृत्यमाणां तत्कचित्प्रकर्षपर्यन्तं गच्छति, यथा परिमाणमापरमाणोः प्रकृत्यमाणां नभसि । प्रकृत्यमाणां च सम्यग्दर्शनादित्रयम्, तस्मात्कचित्प्रकर्षपर्यन्तं गच्छति । यत्र यत्प्रकर्ष-पर्यन्त^२ गमनं तत्र तत्प्रतिपक्षमिथ्यादर्शनादित्रयमत्यन्तं प्रचीयते । यत्र तत्प्रत्ययः^३ तत्र तत्कार्यस्य

§ २६६. शंका—मोहादि चार कर्मोंका कारण क्या है ?

समाधान—सुनिये, मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र्य ये तीन मोहादि चार कर्मोंके कारण हैं, क्योंकि वे उनके होनेपर ही होते हैं । जो जिसके होनेपर ही होता है उसका वह कारण है, जैसे आंखके अन्धकारका कारण कीचड़ । और मिथ्या-दर्शनादि तीनके होनेपर ही मोहादि चार कर्मोंका सद्भाव होता है, इस कारण मिथ्यादर्शनादि मोहादि चार कर्मोंके कारण हैं ।

§ २७०. शंका—मिथ्यादर्शनादिका प्रतिपक्ष क्या है ?

समाधान—सम्यग्दर्शनादि तीन मिथ्यादर्शनादि तीनके प्रतिपक्ष हैं, क्योंकि उनके प्रकर्ष होनेपर उन (मिथ्यादर्शनादि) का अपकर्ष अर्थात् हानि देखी जाती है । जिसके प्रकर्ष होने (बढ़ने) पर जिसकी हानि देखी जाती है उसका वह प्रतिपक्ष है, जैसे ठण्डका प्रतिपक्ष अग्नि है । और सम्यग्दर्शनादि तीनके प्रकर्ष होनेपर मिथ्यादर्शनादि तीनकी हानि होती है, इस कारण सम्यग्दर्शनादि तीन मिथ्यादर्शनादि तीनके प्रतिपक्ष हैं ।

§ २७१. शंका—मिथ्यादर्शनादिके प्रतिपक्ष सम्यग्दर्शनादि तीनके परमप्रकर्षकी प्राप्ति कैसे सिद्ध है ?

समाधान—सम्यग्दर्शनादि तीन बढ़नेवाले हैं । जो बढ़नेवाला है वह कहीं प्रकर्षके अन्तको प्राप्त होता है, जैसे परिमाण परमाणुसे लेकर बढ़ता हुआ आकाशमे चरम सीमाको प्राप्त है । और बढ़नेवाले सम्यग्दर्शनादि तीन हैं, इसलिये कहीं वे प्रकर्षके अन्तको प्राप्त होते हैं । जहाँ जो प्रकर्षके अन्तको प्राप्त होता है वहाँ उसके प्रतिपक्ष मिथ्यादर्शनादि तीन अत्यन्त नाश हो जाते हैं । जहाँ उनका नाश है वहाँ उनके कार्य

मोहादिकर्मचतुष्टयस्यात्यन्तिकः^१ क्षय इति तत्कार्याप्रशमादिकलङ्घनचतुष्टयैकस्यात्सिद्धं सकल-
कलङ्घिकलत्वमहंत्प्रत्यक्षस्य मनोऽज्ञानिरपेक्षत्वं साधयति । तच्चाक्रमत्वम्^२, तदपि सर्वद्रव्यपर्याय-
विषयत्वम्, ततो मुख्यं तत्प्रत्यक्षं प्रसिद्धम् । सांख्यवहारिकं तु मनोऽज्ञापेक्षं वैशद्यस्य देशतः
सद्भावात्, इति न प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वसाधर्म्यमात्रात् धर्मादिसूक्ष्माधार्याविषयत्वं विवादाध्या-
सितस्य प्रत्यक्षस्य सिद्ध्यति यतः पक्षस्यानुमानबाधितत्वात्कालात्ययापदिष्टो हेतुः स्यात् ।

[अहंत एव सार्वज्ञ्यमिति बाधकप्रमाणभावद्वारा इदयति]

§ २७२. तदेवं निरवद्याद्धेतोर्विश्वतत्त्वज्ञानं ज्ञाताऽहंमेवावतिष्ठते । सकलबाधकप्रमाणा-
रहितत्वाच्च । तथा हि—

प्रत्यक्षमपरिच्छिन्दत् त्रिकालं भुवनत्रयम् ।

रहितं विश्वतत्त्वज्ञैर्न हि तद्बाधकं भवेत् ॥६७॥

मोहादि चार कर्मोंका अत्यन्त क्षय है और जहाँ मोहादि चार कर्मोंका क्षय है वहाँ उनके
कार्य मिथ्यात्वादि चार दोषोंका अभाव होनेसे समस्त दोषरहितपना सिद्ध होता हुआ
अहन्तप्रत्यक्षके मन और इन्द्रियोंकी निरपेक्षताको सिद्ध करता है और वह निरपेक्षता क्रम-
रहितताको सिद्ध करती है । तथा वह भी अशेष द्रव्य और पर्यायोंकी विषयताको साधती है
और उससे अहन्तप्रत्यक्ष मुख्य प्रसिद्ध होता है । लेकिन सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष मन और
इन्द्रियसापेक्ष है, क्योंकि वह एकदेशसे स्पष्ट है । तात्पर्य यह कि प्रत्यक्ष दो प्रकारका
है—एक मुख्य प्रत्यक्ष और दूसरा सांख्यवहारिक । जो इन्द्रियों और मनकी अपेक्षाके
बिना केवल आत्मामात्रकी अपेक्षासे होता है वह मुख्य प्रत्यक्ष है । यह मुख्य प्रत्यक्ष
भी तीन प्रकारका है—१ अवधिज्ञान, २ मनःपर्यायज्ञान और ३ केवलज्ञान । इनमे अवधि
और मनःपर्याय ये दो ज्ञान विशिष्ट योगियोंके होते हैं और केवलज्ञान अहन्त परमेष्ठिके
होता है । यहाँ इसी केवलज्ञानरूप अहन्तप्रत्यक्षका विवेचन किया गया है और उसका
माधन किया है । प्रत्यक्षका जो दूसरा भेद सांख्यवहारिक है वह इन्द्रियों तथा मनकी
अपेक्षा लेकर उत्पन्न होता है और इस लिये वह पूर्ण निर्मल—स्पष्ट नहीं होता—केवल
एकदेशसे स्पष्ट है । यही प्रत्यक्ष हम लोगोंके हाता है और अन्य प्राणियोंके होता है ।
अतः केवल 'प्रत्यक्ष' शब्दद्वारा कहा जाना' रूप सादृश्यसे विचारणीय प्रत्यक्ष (अहन्त-
प्रत्यक्ष) के धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थोंकी विषयताका अभाव सिद्ध नहीं होता, जिससे
पक्ष अनुमानबाधित हो और हेतु कालात्ययापदिष्ट हो ।

§ २७२. इस तरह प्रस्तुत निर्दोष हेतुसे विश्वतत्त्वोंका ज्ञाता—सर्वज्ञ अहन्त ही
व्यवस्थित होता है, क्योंकि उपर्युक्त प्रकारसे उसके साधक प्रमाण मौजूद हैं । इसके
अतिरिक्त, उसके समस्त बाधक प्रमाणोंका अभाव भी है । सो ही आगे चउदह कारिकाओं
द्वारा विस्तारसे कहते हैं:—

‘प्रत्यक्ष सर्वज्ञसे रहित तीनों कालों और तीनों लोकोंको नहीं जानता
है, इस लिये निश्चय ही वह सर्वज्ञका बाधक नहीं है । तात्पर्य यह कि जो प्रत्यक्ष तीनों

नानुमानोपमानार्थापत्त्याऽऽगमबलादपि ।
 विश्वज्ञाभावसंसिद्धिस्तेषां सद्विषयत्वतः ॥६८॥
 नार्हन्निःशेषतत्त्वज्ञो वक्तृत्व-पुरुषत्वतः ।
 ब्रह्मादिवदिति प्रोक्तमनुमानं न बाधकम् ॥६९॥
 हेतोरस्य विपक्षेण विरोधाभावनिरचयात् ।
 वक्तृत्वादेः 'प्रकर्षेऽपि ज्ञानानिर्हाससिद्धितः ॥१००॥
 नोपमानमशेषाणां नृणामनुपलम्भतः ।
 उपमानोपमेयानां तद्बाधकमसम्भवात् ॥१०१॥
 नार्थापत्तिरसर्वज्ञं जगत्साधयितुं क्षमा ।
 क्षीणत्वादन्यथाभावाभावात्तत्तद्बाधिका ॥१०२॥
 नागमोऽपौरुषेयोऽस्ति सर्वज्ञाभावसाधनः ।
 तस्य कार्ये प्रमाणत्वादन्यथाऽनिष्टसिद्धितः ॥१०३॥

कालों और तीनों लोकोंको जानता है वही यह कह सकता है कि तीनों कालों और तीनों लोकोंमें सर्वज्ञ नहीं है। पर प्रत्यक्ष वैसा नहीं जानता है, अन्यथा वही सर्वज्ञ हो जायगा। इसतरह प्रत्यक्ष दोनों ही हालतोंमें सर्वज्ञका बाधक नहीं है।'

'अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति और आगम इन प्रमाणोंसे भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता, क्योंकि वे सब वक्ताको ही विषय करने हैं—अमत्ताको नहीं, इसलिये ये प्रमाण भी सर्वज्ञके बाधक नहीं हैं।'

'अर्हन्त अशेष तत्त्वोंका ज्ञाता नहीं है, क्योंकि वह वक्ता है और पुरुष है। जो वक्ता है और पुरुष है वह अशेष तत्त्वोंका ज्ञाता नहीं है, जैसे ब्रह्मा वगैरह' यह आपके द्वारा कहा गया अनुमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है।'

'क्योंकि वक्तापन और पुरुषपन हेतुओंका विपक्ष (सर्वज्ञता) के साथ विरोधका अभाव निश्चित है—अर्थात् उक्त हेतु विपक्षमें रहने हैं और इसलिये वे अनेकान्तिक हैं। कारण, वक्तापन आदिका प्रकर्ष होनेपर भी ज्ञानकी हानि नहीं होती।'

'उपमान भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि अशेष उपमान और उपमेयभूत मनुष्योंकी उपलब्धि नहीं होती। कारण, वह असम्भव है—सम्भव नहीं है।'

'अर्थापत्ति भी जगतको सर्वज्ञशून्य सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है, क्योंकि वह क्षीण है—अशक्त है और अशक्त इसलिये है कि उसका साध्यके साथ अन्यथाभाव (साध्यके बिना साधनका अभाव) रूप अविनाभाव निश्चित नहीं है और इस लिये अर्थापत्ति भी सर्वज्ञकी बाधक नहीं है।'

'जो अपौरुषेय आगम है वह भी सर्वज्ञके अभावका साधक नहीं है, क्योंकि वह

पौरुषेयोऽप्यसर्वज्ञप्रणीतो नास्य बाधकः ।
 तत्र तस्याप्रमाणत्वाद्धर्मादाविव तत्त्वतः ॥१०४॥
 अभावाऽपि प्रमाणं ते निषेध्याधारवेदेन ।
 निषेध्यस्मरणे च स्यान्नास्तिताज्ञानमञ्जसा ॥१०५॥
 न चाशेषजगज्ज्ञानं कुतरिचदुपपद्यते ।
 नापि सर्वज्ञसंवित्तिः पूर्वं तत्स्मरणं कुतः ॥१०६॥
 येनाशेषजगत्यस्य सर्वज्ञस्य निषेधनम् ।
 परोपगमनस्तस्य निषेधे स्वेष्टबाधनम्^१ ॥१०७॥
 मिथ्यैकान्तनिषेधस्तु युक्तोऽनेकान्तसिद्धितः ।
 नासर्वज्ञजगत्सिद्धेः सर्वज्ञप्रतिषेधनम् ॥१०८॥

वह यज्ञादि कार्यमे ही प्रमाण है और यही मीमांसकोंको इष्ट है, अन्यथा अनिष्टमिद्धिका प्रसङ्ग आवेगा ।'

'और जो पौरुषेय आगम है वह भी यदि असर्वज्ञपुरुषरचित है तो वह सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि सर्वज्ञसिद्धिमे वह अप्रमाण है, जैसे धर्मादिमे वह अप्रमाण माना जाता है । और सर्वज्ञपुरुषरचित आगम तो मीमांसकोंको न मान्य है और न वह सर्वज्ञका बाधक कहा जासकता है प्रत्युत वह उसका साधक ही है ।'

'अभाव प्रमाण भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि जहाँ निषेध्यका निषेध (अभाव) करना होता है उसका ज्ञान होनेपर और जिसका निषेध करना होता है उसका स्मरण होनेपर ही नियममे 'नहीं है' ऐसा ज्ञान अर्थात् अभावप्रमाण प्रवृत्त होता है ।'

'लेकिन न तो किसी प्रमाणादिसे समस्त संसारका ज्ञान सम्भव है जहाँ सर्वज्ञका निषेध करना है और न ही सर्वज्ञका पहले ज्ञान है—अनुभव है तब उसका स्मरण कैसे हो सकता है ? क्योंकि अनुभवपूर्वक ही स्मरण होता है और सर्वज्ञाभाववादीको सर्वज्ञका पहले कभी भी अनुभव नहीं है, अतः सर्वज्ञका स्मरण भी नहीं बनता है ।'

'जिसमे सम्पूर्ण संसारमे प्रस्तुत सर्वज्ञका अभाव किया जाय । यदि कहा जाय कि सर्वज्ञवादी सर्वज्ञको स्वीकार करते हैं अतः उनके स्वीकारसे हम सर्वज्ञका अभाव करते हैं तो इसमे आपके इष्टकी बाधा आती है ।'

'मिथ्या एकान्तोका अभाव तो अनेकान्तकी सिद्धिमे युक्त है । तात्पर्य यह कि यद्यपि हम (जैन) सर्वथा एकान्तोंका निषेध करते हैं पर वह दूसरोंके स्वीकारसे नहीं करते हैं । किन्तु वस्तु अनेकान्तरूप सिद्ध होनेसे सर्वथा एकान्त निषिद्ध हो जाते हैं और इस लिये उनको स्वीकार न करनेपर भी उनका अभाव बन जाता है । लेकिन सर्वज्ञाभाववादी

एवं सिद्धः सुनिर्णीतासम्भवद्बाधकत्वतः ।

सुखवद्विश्वतत्त्वज्ञः सोऽर्हन्नेव भवानिह ॥१०६॥

स कर्मभूभृतां भेत्ता तद्विपक्षप्रकर्षतः ।

यथा शीतस्य भेत्तेह कश्चिदुष्णप्रकर्षतः ॥११०॥

[प्रत्यक्षस्य सर्वज्ञाबाधकत्वं प्रदर्शयति]

१२७३. यस्य धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थाः प्रत्यक्षा भगवतोऽर्हतः सर्वज्ञस्यानुमानसामर्थ्यात्तस्य बाधक प्रमाणं प्रत्यक्षादीनामन्यतमं भवेत्, गत्यन्तराभावात् । तत्र न तावदस्मदादिप्रत्यक्षं सर्वत्र सर्वदा सर्वज्ञस्य बाधकम्, तेन त्रिकालभुवनत्रयस्य सर्वज्ञरहितस्यापरिच्छेदात् । तत्परिच्छेदे तस्यास्मदादिप्रत्यक्षत्वविरोधात् । नापि योगिप्रत्यक्षं तद्बाधकम्, तस्य तत्साधकत्वात्, सर्वज्ञभाववादिनां तदनभ्युपगमाच्च । नाप्यनुमानोपमानार्थापत्त्यागमनां सामर्थ्यात्सर्वज्ञस्याभावसिद्धिः, तेषां सद्विषयत्वात्, प्रत्यक्षत्वात् ।

असर्वज्ञ जगतकी सिद्धि बतलाकर सर्वज्ञका निषेध नहीं कर सकते हैं अर्थात् वे यह नहीं कह सकते कि 'चूँकि जगत असर्वज्ञ सिद्ध है, इसलिये सर्वज्ञ निषिद्ध हो जाता है' क्योंकि असर्वज्ञ जगत अर्थात् जगतमे कहीं भी सर्वज्ञ नहीं है यह बात किसी भी प्रमाणमे सिद्ध नहीं है । पर वस्तु सभी प्रमाणोंसे अनेकान्तात्मक सिद्ध हैं ।'

'इस प्रकार बाधकप्रमाणोंका अभाव अच्छी तरह निश्चित होनेमे सुखकी तरह विश्वतत्त्वोंका ज्ञाता—सर्वज्ञ सिद्ध होता है और वह सर्वज्ञ इस समस्त लोकमें हे जनेन्द्र ! आप अर्हन्त ही हैं ।'

'और जो सर्वज्ञ है वही कर्मपर्वत्तोंका भेदन करनेवाला है, क्योंकि उसके कर्मपर्वत्तोंके विपक्षियोंका प्रकर्ष पाया जाता है, जैसे कोई उष्णके प्रकर्षमें ठण्डका भेदक है ।'

१२७३. जिस सर्वज्ञ भगवान् अर्हन्तके धर्मादिक सूक्ष्मादि पदार्थ अनुमानके बलसे प्रत्यक्ष सिद्ध हैं उसका बाधकप्रमाण प्रत्यक्षादिमेंसे ही कोई होना चाहिये, क्योंकि और तो कोई बाधक ही नहीं होसकता । सो उनमे हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष सब जगह और सब कालमें सर्वज्ञका बाधक (सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेवाला) नहीं है, क्योंकि वह तीनों कालों और तीनों जगत्तोंको सर्वज्ञरहित नहीं जानता है । कारण, हमारा प्रत्यक्ष परिमित क्षेत्र और परिमित काल अर्थात् सम्बद्ध और वर्तमान अर्थको ही जानता है तब वह यह कैसे जान सकता है कि सर्वज्ञ तीनों कालों और तीनों लोकोंमें कहीं नहीं है ? अर्थात् नहीं जान सकता है । यदि उनको जानता है तो वह हम लोगों आदिका प्रत्यक्ष नहीं होसकता । योगीप्रत्यक्ष भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि वह उसका साधक है । दूसरे, सर्वज्ञभाववादी उसे मानते भी नहीं हैं, इस लिये भी वह बाधक नहीं हो सकता । अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति और आगम इनसे भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता, क्योंकि ये सभी सद्भावको विषय करते हैं, जैसे प्रत्यक्ष ।

[अनुमानस्य सर्वज्ञाबाधकत्वप्रदर्शनम्]

§ २७४. स्यान्मतम्—नार्हकिः शेषतत्त्ववेदी वक्तृत्वात्पुरुषत्वात्, ब्रह्मादिवत्, ^१इत्यनुमानात्सर्वज्ञत्वनिराकृतिः सिद्ध्यत्येव । सर्वज्ञविरुद्धस्यासर्वज्ञस्य कार्यं वचनं हि तदभ्युपगम्यमानं स्वकार्यं किञ्चिज्ज्ञत्वं^२ माधयति । तच्च सिद्ध्यत्स्वविरुद्धं निःशेषज्ञत्वं^३ निवर्त्तयतीति विरुद्धकार्योपलब्धिः, शीताभावे माध्ये धूमवत् । विरुद्धव्याप्तोपलब्धिर्वा । सर्वज्ञत्वेन हि विरुद्धमसर्वज्ञत्वम्, तेन च व्याप्तं वक्तृत्वमिति । एतेन पुरुषत्वोपलब्धिविरुद्धव्याप्तोपलब्धिरुक्ता । सर्वज्ञत्वेन हि विरुद्धमसर्वज्ञत्वम्, तेन च व्याप्तं पुरुषत्वमिति । तथा च सर्वज्ञा यदि वक्ता-
ऽभ्युपगम्यते पुरुषो वा तदाऽपि^४ वक्तृत्वपुरुषत्वाभ्यां तदभावः सिद्ध्यतीति केचिदाचक्षते ।

§ २७५. तदेतदभ्यनुमानद्वितयं त्रितयं वा परैः प्रोक्तं न सर्वज्ञस्य बाधकम्, अविनाभावनियमनिश्चयस्यासम्भवात् । हेतोर्विपक्षे बाधकप्रमाणाभावात् । असर्वज्ञे हि साध्ये तद्विपक्षः सर्वज्ञ एष तत्र च प्रकृतस्य हेतोर्न बाधकमस्ति । विरोधो बाधक इति चेत्, न, सर्वज्ञ[त्व]स्य वक्तृत्वेन विरोधमिच्छेः । तस्य तेन विरोधो हि सामान्यतो विशेषतो वा स्यात् ? न तावत्सामान्यतो वक्तृत्वेन सर्वज्ञत्व विरुद्धयते, ज्ञानप्रकर्षे वक्तृत्वस्यापकर्षप्रसङ्गात् । यद्धि येन विरुद्धं

§ २७४. शंका—‘अरहन्त सर्वज्ञ नहीं है, क्योंकि वह वक्ता है, पुरुष है, जैसे ब्रह्मा वगैरह ।’ इस अनुमानमें सर्वज्ञका अभाव सिद्ध होता है । प्रकट है कि सर्वज्ञस विरुद्ध अल्पज्ञता कार्य वचन है । सो उसे स्वीकार करनेपर वह अपने कार्य अल्पज्ञताको सिद्ध करता है और वह (अल्पज्ञता) सिद्ध होती हुई अपनेसे विरुद्ध सम्पूर्णज्ञानरूप सर्वज्ञताका अभाव करती है । इस तरह यह विरुद्धकार्योपलब्धि हेतु है, जैसे शीतका अभाव सिद्ध करनेमें धूम । अथवा, विरुद्धव्याप्तोपलब्धि हेतु है । निःसन्देह सर्वज्ञतामें विरुद्ध असर्वज्ञता है और उसके साथ वक्तापना व्याप्त है । इसी तरह पुरुषपनाकी उपलब्धि भी विरुद्धव्याप्तोपलब्धि हेतु है । स्पष्ट है कि सर्वज्ञतामें विरुद्ध असर्वज्ञता है और उसमें व्याप्त पुरुषपना है । अतएव यदि सर्वज्ञको वक्ता अथवा पुरुष स्वीकार करते हैं तो वक्तापना और पुरुषपनाद्वारा उसका अभाव सिद्ध होता है ?

§ २७५. ममाधान—ये दोनों अथवा तीनों अनुमान भी, जो सर्वज्ञका अभाव करनेके लिये दूसरोद्वारा कहे गये हैं, सर्वज्ञके बाधक नहीं हैं, क्योंकि उनमें अविनाभावरूप व्याप्तिका निश्चय असम्भव है । कारण, विपक्षमे हेतुका कोई बाधक प्रमाण नहीं है अर्थात् उपर्युक्त हेतु विपक्षव्यावृत्त नहीं हैं । स्पष्ट है कि यदि असर्वज्ञ साध्य हो तो उसका विपक्ष सर्वज्ञ ही है और वहाँ प्रकृत हेतुका कोई बाधक नहीं है । यदि कहा जाय कि सर्वज्ञता और वक्तापनका विरोध है और इस लिये वह बाधक है तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि सर्वज्ञताका वक्तापनके साथ विरोध असिद्ध है । बतलाइये, उसका (सर्वज्ञताका) उसके (वक्तापनके) साथ जो विरोध है वह सामान्यसे है अथवा विशेषसे ? सामान्यसे तो सर्वज्ञताका वक्तापनके साथ विरोध नहीं है, क्योंकि ज्ञानके बढ़नेपर वक्तापनकी हानिका प्रसङ्ग आयेगा । प्रकट है कि जिसका जिसके साथ

१ मु ‘इत्याद्यनु’ । २ मु स ‘किञ्चिज्ज्ञत्वं’ । ३ मु स ‘निःशेषज्ञान’ । ४ मु स ‘यदि वा पुरुषत्वमिति’ ।

तत्प्रकर्षे तस्यापकर्षो दृष्टः, यथा पावकस्य प्रकर्षे तद्विरोधिनी हिमस्य । न च ज्ञानप्रकर्षे वक्तृ-
त्वस्यापकर्षो दृष्टस्तस्माच्च तत् तद्विरुद्धं वक्त्रा च स्यात्सर्वज्ञश्च स्यादिति सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिको
हेतुर्न सर्वज्ञभावं साधयेत् । यदि पुनर्वक्तृत्वविशेषण सर्वज्ञ[त्व]स्य विरोधोऽभिधीयते, तदा
हेतुरसिद्ध एव । न हि परमात्मनो युक्तिशास्त्रविरुद्धो वक्तृत्वविशेषः सम्भवति । य.^१ 'सर्वज्ञविरोधी'
तस्य युक्तिशास्त्राविरुद्धार्थवक्तृत्वानिश्चयात्^२ । न च युक्तिशास्त्राविरोधि वक्तृत्वं ज्ञानातिशय-
मन्तरेण दृष्टम् । ततः सकलार्थविषयं वक्तृत्वं युक्तिशास्त्राविरोधि सिद्धयत् सकलार्थवेदित्वमेव
साधयेदिति वक्तृत्वविशेषो विरुद्धो हेतु साध्यविपरीतसाधनात् ।

§ २७६. तथा पुरुषत्वमपि सामान्यतः सर्वज्ञभावमाधनायोपादीयमानं सन्दिग्धविपक्ष-
व्यावृत्तिकमेव साध्यं न साधयेत्, विपक्षेण विरोधासिद्धेः, पुरुषश्च स्यात्कश्चिन् सर्वज्ञश्चेति ।
न हि ज्ञानातिशयेन पुरुषत्वं^३ विरुद्धयते, कस्यचित्सातिशयज्ञानस्य महापुरुषत्वमिदं । पुरुष-
त्वविशेषो हेतुश्चेत्, स यद्यज्ञानादिदोषदूषितपुरुषत्वमुच्यते, तदा हेतुरसिद्धः, परमेष्ठिनि तथा-
दिहपुरुषत्वसम्भवात् । इयं निर्दोषपुरुषत्वविशेषो हेतुः, तदा विरुद्ध साध्यविपर्ययसाधनात् ।

विरोध है उसके प्रकर्ष होने (बढ़ने) पर उसकी हानि देखी गई है, जैसे अग्निके बढ़नेपर उसके विरोधी ठण्डकी हानि देखी जाती है । लेकिन ज्ञानके बढ़नेपर वक्तापनकी हानि नहीं देखी जाती । इस कारण वक्तापन सर्वज्ञताका विरोधी नहीं है । अतएव वक्ता भी हो और सबज्ञ भी हो, कोई विरोध नहीं है और इस लिये यह वक्तापन हेतु सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिक है— विपक्षसे उसकी व्यावृत्ति सन्दिग्ध है । अतः वह सबज्ञका अभाव सिद्ध नहीं करता । यदि वक्तापनविशेषके साथ सर्वज्ञताका विरोध कहें तो हेतु असिद्ध है । स्पष्ट है कि सर्वज्ञके युक्ति-शास्त्रविरोधी वक्तापनविशेष सम्भव नहीं है । जो वक्तापनविशेष सर्वज्ञताका विरोधी है वह युक्ति-शास्त्राविरोधी वक्तापन नहीं है । और युक्ति-शास्त्राविरोधी वक्तापन विशिष्ट ज्ञानके बिना देखा नहीं गया । अतः सर्वज्ञका जो समस्त पदार्थोंको विषय करनेवाला वक्तापन है वह युक्ति-शास्त्राविरोधी सिद्ध होता हुआ उसकी सर्वज्ञताको ही सिद्ध करता है और इस लिये ऐसा वक्तापनविशेष यदि हेतु हो तो वह विरुद्ध हेत्वाभास है, क्योंकि वह साध्य—असर्वज्ञतासे विपरीत—सर्वज्ञताको सिद्ध करता है ।

§ २७६. तथा पुरुषपना भी यदि सामान्यसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेके लिये कहा जाय तो वह भी सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिक हेतु है और इसलिये वह साध्य (असर्वज्ञता)को सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि उसका विपक्षके साथ रहनेसे विरोध नहीं है, कोई पुरुष भी हो और सर्वज्ञ भी हो, दोनों बन सकता है । प्रकट है कि सातिशय ज्ञानके साथ पुरुषपनाका विरोध नहीं है, कोई सातिशय ज्ञानी महापुरुष प्रसिद्ध है । यदि पुरुषपनाविशेष हेतु हो तो वह यदि अज्ञानादिदोषदूषित पुरुषपनारूप कहें तो हेतु असिद्ध है, क्योंकि परमेष्ठी (सर्वज्ञ) में उस प्रकारका पुरुषपना सम्भव नहीं है । अगर निर्दोष पुरुषपनाविशेष हेतु हो तो वह विरुद्ध हेत्वाभास है, क्योंकि वह साध्य—असर्वज्ञतासे

१ वक्तृत्वविशेषः । १ द 'यस्य सर्वज्ञविरोधि' । २ मु प स 'युक्तिशास्त्राविरुद्धार्थवक्तृत्वनिश्चयात्' इति पाठः । ३ चासङ्गतः । मूले द प्रते. पाठो निवृत्तः । ३ मु प स 'तत्पुरुषत्वं' ।

सकलज्ञानादिदोषविकलपुरुषत्वं हि परमात्मनि सिद्धयत् सकलज्ञानादिगुणप्रकर्षपर्यन्तगमनमेव साधयेत्, तस्य तेन व्यासत्वादिति नानुमानं सर्वज्ञस्य बाधकं बुद्धयामहे ।

[उपमानस्य सर्वज्ञाबाधकत्वकथनम्]

§ २७७. नाप्युपमानम्, तस्योपमानोपमेयग्रहणपूर्वकत्वात् । प्रसिद्धे हि गोगवयोरुपमानोपमेयभूतयोः सादृश्ये दृश्यमानाद्गोर्गवये विज्ञानमुपमानम्, ^१सादृश्योपाध्युपमेयविषयत्वात् । तथा चोक्तम्—

“दृश्यमानाद्यदन्यत्र विज्ञानमुपजायते ।

सादृश्योपाधितः कैश्चिदुपमानमिति स्मृतम् ॥” [मीमांसाश्लो० वा०]

§ २७८. न चोपमानभूतानामस्मदादीनामुपमेयभूतानां चासर्वज्ञत्वेन साध्यानां पुरुष-विशेषाणां साक्षात्करणं सम्भवात् । न च तेष्वसाक्षात्करणेषु ^२तत्सादृश्यं प्रसिद्धयति । न चाप्रसिद्धतासादृश्यः सर्वज्ञाभाववादी ‘सर्वेऽप्यसर्वज्ञाः पुरुषाः कालान्तरदेशान्तरवर्तिनो यथाऽस्मदादयः’ इत्युपमानं कर्तुमुत्सहते जात्यन्ध इव दुग्धस्य वकोपमानम् । तत्साक्षात्करणे वा स एव विपरीत—सर्वज्ञताको सिद्ध करता है । स्पष्ट है कि समस्त अज्ञानादि दोषरहित पुरुषपना परमात्मा (सर्वज्ञ) में सिद्ध होता हुआ समस्त ज्ञानादि गुणोंके परमप्रकर्षकी प्राप्ति को सिद्ध करेगा, क्योंकि वह उसके साथ व्याप्त है । इस प्रकार उक्त अनुमान सर्वज्ञका बाधक नहीं है ।

§ २७९. उपमान भी सर्वज्ञका बाधक नहीं है, क्योंकि उपमानप्रमाण उपमानभूत और उपमेयभूत पदार्थोंके ग्रहणपूर्वक होता है । प्रकट है कि गाय और गवयका, जो उपमान और उपमेयभूत है, सादृश्य प्रसिद्ध हो जानेपर देखी गायसे जो गवयमें ‘गायके समान गवय है’ इस प्रकारका ज्ञान होता है उसे उपमानप्रमाण कहा जाता है, क्योंकि वह सदृशतारूप उपमेयको विषय करता है । अतः एव कहा भी है :—

“देखे पदार्थसे जो दूसरे पदार्थमें सदृशतारूप उपाधिको लेकर ज्ञान उत्पन्न होता है उसे विद्वानोंने उपमान कहा है ।” [मीमांसाश्लो०]

२८०. पर उपमानभूत हमलोगोंका और असर्वज्ञरूपसे सिद्ध किये जानेवाले उपमेयभूत पुरुषविशेषोंका प्रत्यक्षज्ञान होना सम्भव नहीं है और उनका प्रत्यक्षज्ञान न होनेपर उनका सादृश्य प्रसिद्ध नहीं होता तथा जब सर्वज्ञाभाववादीके लिये उनका सादृश्य प्रसिद्ध नहीं है तब वह ‘अन्य काल और अन्य देशवर्ती सभी पुरुष असर्वज्ञ हैं, जैसे हम लोग आदि’ ऐसा उपमान करनेको उत्साहित नहीं हो सकता । जैसे जन्मसे अन्धका दूधका बगलेका उपमान । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार जन्मसे अन्धे पुरुषको यह उपमानज्ञान नहीं हो सकता कि ‘दूधके समान बगला है’ क्योंकि उसने जन्मसे ही न दूधको देखा और न बगलेको । उसी प्रकार सर्वज्ञाभाववादी न तो त्रिलोक और त्रिकालवर्ती अशेष पुरुषविशेषोंको, जिन्हें असर्वज्ञ बतलाना है, प्रत्यक्ष जानता है और न त्रिलोक तथा त्रिकालगत समस्त हम लोगों आदिको, जिनके उपमान (सादृश्य) से अशेष पुरुष विशेषों (अर्हन्तों) को असर्वज्ञ सिद्ध करना है, प्रत्यक्ष जानता है । ऐसी हालतमें वह यह

सर्वज्ञ इति कथमुपमानं तदभावसाधनायात्मम् ?

[अर्थापत्तेः सर्वज्ञावाधकत्वप्रतिपादनम्]

§ २७६. तथाऽर्थापत्तिरपि न सर्वज्ञरहितं जगत्सर्वदा साधयितुं क्त्वा, शीघ्रत्वात्, तस्याः साध्याविनाभावनियमाभावात् । 'सर्वज्ञेन रहितं जगत्' तत्कृतधर्माद्युपदेशासम्भवान्यथानुपपत्तेः । इत्यर्थापत्तिरपि न साधोयसी, सर्वज्ञकृतधर्माद्युपदेशासम्भवस्यार्थापत्त्युत्थापकस्यार्थस्य प्रत्यक्षाद्य-
न्यतमप्रमाणेन विज्ञानुमशक्तेः ।

§ २८०. नन्वपौरुषेयाद्वेदादेव धर्माद्युपदेशसिद्धेः, "धर्मे नोदनैव" प्रमाणम्" [] इति वचनात्, न धर्मादिसाक्षात्कारी कश्चित्पुरुषः सम्भवति यतोऽसौ धर्माद्युपदेशकारी स्यात् । ततः सिद्ध एव सर्वज्ञकृतधर्माद्युपदेशासम्भव इति चेत्; न; वेदादपौरुषेयाद्धर्माद्युपदेशनिश्चयायोगात् । स हि वेदः केनचिद्व्याख्यातो धर्मस्य प्रतिपादकः स्याद"व्याख्यातो वा ? प्रथमपक्षे तद्व्याख्याता

नहीं कह सकता कि 'अन्य काल और अन्य देशवर्ती सभी पुरुष असर्वज्ञ हैं, जैसे इस काल और इस देशवर्ती हम समस्त लोग ।' और यदि वह उन सबको प्रत्यक्ष जानता है तो वही सर्वज्ञ है और उस दशामें उपमानप्रमाण उसका अभाव सिद्ध करनेमें कैसे समर्थ है ? अर्थात् नहीं है ।

§ २७६. तथा अर्थापत्ति भी जगतको हमेशा सर्वज्ञरहित सिद्ध नहीं कर सकती, क्योंकि वह क्षीण है—अशक्त है और अशक्त इस लिये है कि उसकी साध्यके साथ अविनाभावरूप व्याप्ति नहीं है । 'संसार सर्वज्ञसे रहित है, क्योंकि यदि सर्वज्ञ हो तो सर्वज्ञकृत धर्मादिके उपदेशका अभाव नहीं हो सकता' इस प्रकारकी अर्थापत्ति भी साध्यक नहीं है । कारण, सर्वज्ञकृत धर्मादिके उपदेशका अभाव, जो अर्थापत्तिका जनक (उत्थापक) है, प्रत्यक्षादिक प्रमाणोंमेंसे किसी एक भी प्रमाणसे जाना नहीं जा सकता । अर्थात् यह किसी भी प्रमाणसे प्रतीत नहीं है कि सर्वज्ञकृत अतीन्द्रिय धर्मादि पदार्थोंका उपदेश नहीं है ।

§ २८०. शंका—अपौरुषेय वेदसे ही धर्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंका उपदेश प्रसिद्ध है, क्योंकि "धर्मके विषयमें वेद ही प्रमाण है" [] ऐसा कहा गया है और इसलिये कोई पुरुष धर्मादिका प्रत्यक्षदृष्टा सम्भव नहीं है जिससे वह धर्मादि-का उपदेश करनेवाला हो । अतः सर्वज्ञकृत धर्मादिके उपदेशका अभाव सिद्ध ही है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि अपौरुषेय वेदसे धर्मादिके उपदेशका निश्चय असम्भव है अर्थात् अपौरुषेय वेदसे धर्मादि अतीन्द्रिय पदार्थोंका उपदेश नहीं बन सकता । हम पूछते हैं कि वह अपौरुषेय वेद किसीके द्वारा व्याख्यात (व्याख्यान किया गया) होकर धर्मका प्रतिपादक है अथवा अव्याख्यात (व्याख्यान न किया गया) ? यदि पहला पक्ष लें तो यह बताये कि उसका व्याख्याता रागादिदोषयुक्त है अथवा रागादिदोषसे

रागादिमान् बीतरागो' वा ? रागादिमांश्चेत्, न तद्व्याख्यानाद्देवार्थनिश्चयः, तदसत्यत्वस्य सम्भ-
वात् । व्याख्याता हि रागाद् द्वेषादज्ञानाद्वा वितथार्थमपि व्याचक्षाणो दृष्ट इति वेदार्थं वितथमपि
व्याचक्षीत, अवितथमपि^१ व्याचक्षीत, नियामकाभावात् । गुरुपर्वक्रमायातवेदार्थवेदी महाजनो
नियामक इति चेत्, न, तस्यापि रागादिमत्त्वे यथार्थवेदित्वनिर्णयानुपपत्तेः, गुरुपर्वक्रमायातस्य
वितथार्थस्यापि वेदे सम्भाव्यमानत्वादुपनिषद्वाक्यार्थवेदीश्वराद्यर्थवाद^२वद्वा । न हि स गुरुपर्वक्रमा-
यातो न भवति वेदार्थो वा । न चावितथः प्रतिपद्यते मीमांसकैस्तद्वद् "अग्निष्टोमेन यजेत स्व-
र्गकामः" [] इत्यादिवेदवाक्यस्याप्यर्थः कथं वितथः पुरुषव्याख्यानाच्च
शक्येत वक्तुम् ?

§ २८१. यदि पुनर्वीतरागद्वेषमोहो वेदस्य व्याख्याता प्रतिज्ञायते, तदा स एव पुरुषविशेषः
सर्वज्ञः किमिति न सत्यते ? वेदार्थानुष्ठानपरायण एव बीतरागद्वेषः पुरुषोऽभ्युपगम्यते, वेदार्थव्या-
रहित ? यदि रागादिदोषयुक्त है तो उसके व्याख्यानसे वेदार्थका निश्चय (निर्णय)
नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें असत्यपना सम्भव है । स्पष्ट है कि व्याख्याता रागसे,
द्वेषसे अथवा अज्ञानसे मिथ्या अर्थको भी व्याख्यान करते हुए देखे जाते हैं और इस
लिये वे वेदके अर्थको मिथ्या भी व्याख्यान कर सकते हैं और सम्यक् भी व्याख्यान कर
सकते हैं, क्योंकि कोई नियामक नहीं है अर्थात् ऐसा कोई विनियामक नहीं है कि वे
रागादिमाय् व्याख्याता वेदार्थका सम्यक् ही व्याख्यान करेंगे, मिथ्या नहीं ।

शंका—गुरु परम्पराके क्रमसे चले आये वेदके अर्थको जाननेवाला महाजन (विशिष्ट-
पुरुष) वेदार्थके व्याख्यानमें नियामक है और इसलिये वेदार्थव्याख्याता वेदार्थका सम्यक्
ही व्याख्यान करते हैं, मिथ्या नहीं ?

समाधान—नहीं, क्योंकि वह महाजन भी यदि रागादिदोषयुक्त है तो वह वेदा-
र्थको याथार्थ जानने वाला है, यह निर्णय नहीं हो सकता । कारण, गुरुपरम्पराके क्रमसे
चला आया मिथ्या अर्थ भी वेदमें सम्भव है, जैसे उपनिषद्वाक्यका अर्थ (ब्रह्म) अथवा
ईश्वरादि अर्थवाद (ईश्वरस्तुति) । तात्पर्य यह कि यद्यपि उपनिषद्वाक्य वेदवाक्य ही
है पर ब्रह्माद्वैतवादी उसका ब्रह्म अर्थ और नैयायिक-वैशेषिक ईश्वरादि अर्थस्तुति करते हैं ।
और यह नहीं कि वह गुरुपरम्पराके क्रमसे चला आया नहीं है, अथवा वेदार्थ नहीं
है । पर मीमांसक उसे सम्यक् नहीं बतलाते । उसी प्रकार "जिसे स्वर्गकी इच्छा है
वह ज्योतिष्टोम याग करे" [] इत्यादि वेदवाक्यका भी अर्थ पुरुषका
व्याख्यान होनेसे मिथ्या क्यों नहीं कहा जासकता ? अर्थात् वह भी मिथ्या कहा
जासकता है, क्योंकि उसका व्याख्याता रागादिदोषयुक्त पुरुष है ।

§ २८१. यदि वेदका व्याख्याता राग, द्वेष और मोह (अज्ञान) से रहित पुरुष
स्वीकार करें तो उस पुरुषविशेषको ही सर्वज्ञ क्यों नहीं मान लिया जाता ? अर्थात् उसे
ही सर्वज्ञ मान लेना चाहिए ।

शंका—वेदार्थके अनुष्ठानमें प्रवीण पुरुषको ही हम राग-द्वेषरहित मानते

व्यानविषय एव रागद्वेषाभावान्न पुनर्वीतसकलविषयरामद्वेष कश्चित्, कस्यचित्कचिद्विषये वीत-
रागद्वेषस्यापि विषयान्तरे रागद्वेषदर्शनात् । तथा वेदार्थविषय एव वीतमोहः^१ पुरुषस्तद्व्याख्या-
ताऽभ्यनुज्ञायते न सकलविषये, कस्यचित्कचिन्मातिशयज्ञानसद्भावेऽपि विषयान्तरेऽप्यज्ञानदर्शनात् ।
न च सकलविषयरामद्वेषप्रसक्तो ज्ञानप्रकर्षो वा वेदार्थ^२ व्याचक्षाणस्योपयोगी । यो हि यद्व्याचष्टे
तस्य तद्विषयरामद्वेषाज्ञानाभावः प्रेक्षावद्विरन्विष्यते, रागादिमतो विप्रलम्भसम्भवात्, न पुन
सर्वविषये, ^३कस्यचित्कचिच्छास्त्रान्तरे यथार्थव्याख्याननिर्णयविरोधात् । तथापि तदन्वेषणे^४
च सर्वज्ञवीतराग एव सर्वस्य शास्त्रस्य व्याख्याताऽभ्युपगन्तव्य इत्यसर्वज्ञशास्त्रव्याख्यानव्यवहारो
निखिलजनप्रसिद्धाऽपि न भवेत् । न चैदुगुनीनशास्त्रार्थ^५ व्याख्याता कश्चित्प्रहीणशेषरागद्वेष
संबन्धः प्रतीयते, इति नियतविषयशास्त्रार्थपरिज्ञानं तद्विषयरामद्वेषरहितत्वं च यथार्थव्याख्यान-
निबन्धनं तद्व्याख्यातुरभ्युपगन्तव्यम् । तच्च वेदार्थव्याचक्षाणस्यापि ब्रह्म-प्रजापति-मनु-जैमिन्यादे^६-
विद्यते एव, तस्य ^७वेदार्थविषयाज्ञानरागद्वेषविकलत्वात् । अन्यथा तद्व्याख्यानस्य शिष्टपरम्परया

हैं, क्योंकि वेदार्थके व्याख्यानविषयमे ही उसके राग और द्वेषका अभाव है न कि कोई
सम्पूर्ण विषयमे रागद्वेष पराहित है । कारण, कोई किसी विषयमे राग द्वेष पराहित होता हुआ
भी दूसरे विषयमे रागी और द्वेषी देखा जाता है । इसी तरह वेदार्थव्याख्याता पुरुषको
हम वेदार्थविषयमे ही मोह (अज्ञान) रहित स्वीकार करते हैं, सम्पूर्ण विषयमे नहीं, क्योंकि
कोई किसी विषयमे विशिष्ट ज्ञानी होनेपर भी दूसरे विषयमे उसके अज्ञान देखा जाता है ।
दूसरी बात यह है कि वेदार्थका व्याख्यान करनेवालेके लिये समस्तविषयक राग-द्वेषका
अभाव और ज्ञानका प्रकर्ष (समस्त पदार्थोंका ज्ञान) उपयोगी नहीं है । प्रकट है कि जो
जिसका व्याख्याता है उसके उस विषयका राग-द्वेष और अज्ञानका अभाव प्रेक्षावान स्वी-
कार करते हैं; क्योंकि वह उस विषयमे यदि रागादियुक्त होगा तो उसके विप्रलम्भ-अन्यथा
कथन सम्भव है । प्रेक्षावान् उसे सब विषयमे रागादिरहित नहीं मानने है, क्योंकि
किसी व्यक्तिके दूसरे शास्त्रमे यथार्थ व्याख्यान करनेका निश्चय नहीं बनता है । फिर
भी उसके सब विषयमे रागादिका अभाव माने तो सर्वज्ञवीतराग ही सब शास्त्रोंका
व्याख्याता स्वीकार करना चाहिये और इस तरह असर्वज्ञकृत शास्त्रव्याख्यानका लोक-
प्रसिद्ध व्यवहार भी नहीं होसकेगा । इसके अलावा, इस युगका कोई शास्त्रार्थव्याख्याता
सर्वथा रागद्वेषरहित और सर्वज्ञ प्रतीत नहीं होता । अतः कुछ विषयोंका शास्त्रार्थ-
ज्ञान और कुछ विषयोंके रागद्वेषरहितपनेको ही यथार्थ व्याख्यानका कारण उन
विषयोंके व्याख्याताके मानना चाहिये और यथार्थ व्याख्यानकी कारणभूत ये दोनों
बातें वेदार्थका व्याख्यान करनेवाले ब्रह्म, प्रजापति, मनु और जैमिनि आदिके भी
मौजूद ही है, क्योंकि वे वेदार्थके विषयमे अज्ञान, राग और द्वेषरहित है । यदि ऐसा
न हो तो उनका व्याख्यान शिष्टपरम्पराद्वारा ग्रहण नहीं हो सकना । इसलिये वेदका

१ मु स प 'वीतमोहपुरुष' । २ मु स प 'वेदार्थ व्या' । ३ मु स प 'कस्यचिच्छास्त्रा' ।
४ इ 'तथापि तदन्वेषणे च' पाठस्थाने 'तथा च' । ५ मु स 'शास्त्रव्याख्या' । ६ इ 'मनुप्रमुखस्य
जैमिन्वा' । ७ इ 'नदर्थ' ।

परिमहविरोधात् । ततो वेदस्य व्याख्याता तदर्थज्ञ एव न पुनः सर्वज्ञः, तद्विषयरामद्वेषरहित एव न पुनः सकलविषयरामद्वेषशून्यो अतः सर्वज्ञो वीतरागश्च पुरुषविशेष इत्यत इति केचित्, तेऽपि न मीमांसकाः, सकलसमयव्याख्यानस्य यथायतानुषङ्गात्^१ ।

§ २८२. स्यान्मतम्—समयान्तराणां व्याख्यान न यथार्थम्, बाधकप्रमाणमद्वावात्, प्रसिद्ध-मिथ्योपदेशव्याख्यानवत्, इति, तदपि न विचार्यमतम्; वेद[ार्थ]व्याख्यानस्यापि बाधकसद्भावात् । यथैव हि सुगत-कपिलादिममयान्तराणां परस्परविरुद्धार्थाभिधायित्वं बाधकं तथा भावना-नियोग-विधिधात्वर्थ्यादिवेदवाक्यार्थव्याख्यानानामपि तत्प्रसिद्धमेव । न चतथा मध्यं भावनामात्रस्य निया-गमात्रस्य विधिमात्रस्य^२ वा वेदवाक्यार्थस्यान्ययोगव्यवच्छेदनं निर्णयः कर्तुं शक्यते, सवधा-विशेषाभावात् । तत्राक्षेपमसाधानानां समानत्वादिति देवागमालङ्कृतौ तत्त्वार्थालङ्कारे विद्या-नन्दमहोदये च विस्तरतो निर्णीतं प्रतिपत्तव्यम् । ततो न केनचिन्पुरुषेण व्याख्याताद्वेदाधर्माद्युपदेश

व्याख्याता वेदार्थज्ञ ही है, सर्वज्ञ नहीं तथा वेदार्थविषयमें ही वह रागद्वेषरहित है, समस्त विषयमें रागद्वेषरहित नहीं है, जिससे सर्वज्ञ और वीतराग पुरुषविशेष स्वीकार किया जाय ?

समाधान—आप विचारक नहीं हैं, क्योंकि इस तरह समस्त मतोंका व्याख्यान यथार्थ हो जायगा । तात्पर्य यह कि जिस पद्धतिसे आप वेदार्थव्याख्यानमें अज्ञानादि-दोषोंके अभावका समर्थन करते हैं उसी पद्धतिसे सभी मतानुयायियोंके शास्त्रार्थ-व्याख्यान भी उक्तदोषोंमें रहित सिद्ध हो सकते हैं और उस हालतमें उन्हें अप्रमाण नहीं कहा जासकता ।

§ २८२. शंका—मतान्तरोंके व्याख्यान यथार्थ नहीं है, क्योंकि उनमें बाधक प्रमाण मौजूद हैं, जैसे प्रसिद्ध मिथ्या उपदेशोंके व्याख्यान ?

समाधान—यह शंका भी विचारसह नहीं है, क्योंकि वेदार्थव्याख्यानमें भी बाधक विद्यमान है । प्रकट है कि जिस प्रकार सुगत, कपिल आदि के मतोंके व्याख्यानोंमें परस्परविरोधी अर्थका प्रतिपादनरूप बाधक मौजूद है उसी प्रकार भावना, नियोग और विधिरूप धात्वर्थ आदि वेदार्थव्याख्यानमें भी वह (परस्परविरोधी अर्थका प्रतिपादनरूप बाधक) प्रसिद्ध है । और इन व्याख्यानोंमें केवल भावना, केवल नियोग अथवा केवल विधि ही वेदवाक्यका अर्थ है, अन्य नहीं, ऐसा दूसरेका निरा-करणपूर्वक निर्णय करना शक्य नहीं है, क्योंकि उनमें एक-दूसरेमें कुछ भी विशेषता नहीं है—एक अर्थमें भिन्न दूसरे अर्थोंमें आक्षेप और समाधान दोनों समान हैं अर्थात् उन अर्थोंमें जो आपत्तियाँ प्रस्तुत की जा सकती हैं उनके परिहार भी उपस्थित किये जासकते हैं और इसलिये आक्षेप तथा समाधान दोनों बराबर हैं । इस बातका देवागमालङ्कृति (अष्टसहस्री), तत्त्वार्थालङ्कार (तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक) और विद्यानन्दमहोदयमें विस्तार-से निर्णय किया गया है, अत एव वहाँसे जानना चाहिये । अतः किसी पुरुषद्वारा व्याख्यात वेदसे धर्मादिकका उपदेश व्यवस्थित नहीं होता । अव्याख्यात वेदसे भी

समवतिष्ठते । नाप्याख्याख्यातात्, तस्य स्वयं स्वार्थप्रतिपादकत्वेन तदर्थविप्रतिपत्त्यभावप्रस-
ङ्गात् । दृश्यते च तदर्थविप्रतिपत्तिर्वेदादिनामिति न वेदाद्वर्माद्युपदेशस्य सम्भवः, पुरुषविशे-
षादेव सर्वज्ञोत्तरागात्तस्य सम्भवात् । ततो न धर्माद्युपदेशासम्भवः, पुरुषविशेषस्य सिद्धेः, यः
सर्वज्ञरहित जगत् साधयेदिति कुतोऽर्थापत्तिः सर्वज्ञस्य बाधिका ?

[आगमस्य सर्वज्ञाबाधकत्ववर्णनम्]

§ २८३. यदि पुनरागमः सर्वज्ञस्य बाधकः, 'तदाऽप्यभावपौरुषेयः पौरुषेयो वा ?
न तावदपौरुषेयः, तस्य कार्यार्थान्वयत्र परैः प्रामाण्यानिष्टेरन्यथाऽनिष्टसिद्धिप्रसङ्गात् । नापि
पौरुषेयः, तस्यासर्वज्ञप्रणीतस्य* प्रामाण्यानुपपत्तेः । सर्वज्ञप्रणीतस्य तु परेषामसिद्धेरन्यथा सर्व-
ज्ञसिद्धेस्ते'दभावायोगादिति न प्रभाकरमतानुसारिणां प्रत्यक्षादिप्रमाणानामन्यतममपि प्रमाणं सवे-
ज्ञाभावसाधनायालम्, यत् सर्वज्ञस्य बाधकमभिधीयते ।

[अभावप्रमाणस्यानुपपत्त्येव सर्वज्ञाबाधकत्वमिति प्रतिपादयति]

§ २८४. भट्टमतानुसारिणामपि सर्वज्ञस्या'भावसाधनमभावप्रमाणं नोपपद्यत एव । तद्धि
सदुपलम्भक'प्रमाणपञ्चकनिवृत्तिरूपम्, सा च सर्वज्ञविषयसदुपलम्भकप्रमाणपञ्चकनिवृत्तिरा-

वह नहीं बनता है, क्योंकि वह स्वयं अपने अर्थका प्रतिपादक होनेसे उसके अर्थमें
विप्रतिपत्ति (विवाद) के अभावका प्रसंग आता है । तात्पर्य यह कि अव्याख्यात वेद
जब स्वयं अपने अर्थका प्रतिपादक है तो उसके अर्थमें विवाद नहीं होना चाहिये और
उससे एक ही अर्थ प्रतिपादित होना चाहिए । पर वेदवादियोंके उसके अर्थमें विवाद
देखा जाता है—एक ही वेदवाक्यका भाट्ट भावना, ब्रह्माद्वैतवादी विधि और प्राभाकर
नियोग अर्थ बतलाते हैं और ये तीनों परस्परविरुद्ध हैं । अतः वेदमें धर्मादिका उपदेश
सम्भव नहीं है, किन्तु सर्वज्ञ और वीतराग पुरुषविशेषसे ही वह सम्भव है । अतएव
धर्मादिका उपदेश असम्भव नहीं है, क्योंकि पुरुषविशेष मिद्ध है जिससे वह (धर्मादिके
उपदेशका अभाव) जगतको सर्वज्ञरहित सिद्ध करता । ऐसी हालतमें अर्थापत्ति सर्वज्ञकी
बाधक कैसे हो सकती है ? अर्थात् नहीं हो सकती है ।

§ २८३. यदि कहा जाय कि आगम सर्वज्ञका बाधक है तो बतलाइये, वह आगम
अपौरुषेय है या पौरुषेय ? अपौरुषेय आगम तो सर्वज्ञका बाधक हो नहीं सकता, क्योंकि
आप मीमांसकोंने उसे यज्ञादिकायरूप अर्थके अतिरिक्त दूसरे विषयमें प्रमाण नहीं माना
है । अन्यथा अनिष्टमिद्धिका प्रसंग आवेगा । पौरुषेय आगम भी सर्वज्ञका बाधक नहीं
है, क्योंकि असर्वज्ञपररचित आगम तो प्रमाण नहीं है—अप्रमाण है । और सर्वज्ञ-
पररचित आगम मीमांसकोंके असिद्ध है । अन्यथा सर्वज्ञपुरुषकी सिद्धि हो जानेसे
उसका अभाव नहीं किया जा सकता है । इस प्रकार प्राभाकरोंके प्रत्यक्षादि पाँच प्रमा-
णोंमेंसे एक भी प्रमाण सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है ।

भाट्टोंका भी सर्वज्ञके अभावका साधक अभावप्रमाण नहीं बनता है । प्रकट है
कि वह अस्तित्वके साधक पाँच प्रमाणोंकी निवृत्तिरूप है । सो वह सर्वज्ञको विषय

१ 'तदामि स' । २ 'मु स 'स्यासर्वज्ञपुरुषप्रणीतस्य' । ३ 'मु स प 'ततस्तदभावा' ।

४ 'मु स 'सर्वज्ञाभाव' । ५ 'मु स 'सदुपलम्भप्रमा'

त्मनोऽपरिणामो वा, विज्ञानं वाऽन्यवस्तुनि स्यात् ? गत्यन्तराभावात् । न तावत्सर्वज्ञविषयप्रत्यक्षादिप्रमाणरूपेणात्मनो^१ 'परिणाम सर्वज्ञस्याभावसाधक', सत्यपि सर्वज्ञे तत्सम्भवात्, तद्विषयस्य ज्ञानस्यासम्भवात्त्यातोन्द्रियत्वात्परचेतोवृत्तिविशेषवत् । नापि^२ निषेध्यात्मव्यंशादन्यवस्तुनि विज्ञानम्, तदेकज्ञानसंसर्गिण कस्याचिद्वस्तुनोऽभावात्, घटकज्ञानसंसर्गिभूतलवत् । न हि यथा घटभूतलयोश्चाक्षुषैकज्ञानसंसर्गात्केवलभूतले प्रतिषेध्याद् घटादन्यत्र वस्तुनि विज्ञानं घटाभावव्यवहारं साधयति तथा^३ प्रतिषेध्यात्सर्वज्ञादन्यत्र वस्तुनि विज्ञानं न तदभावसाधनसमर्थं सम्भवति । सर्वज्ञस्यातोन्द्रियत्वात्तद्विषयज्ञानस्यासम्भवात्तदेकज्ञानसंसर्गिणोऽस्मदादिप्रत्यक्षस्य कस्याचिद्वस्तुनोऽनभ्युपगमात् । अनुमानाद्येकज्ञानेन सर्वज्ञतदन्यवस्तुनोः समर्गात्सर्वज्ञैकज्ञानसं-

करनेवाले अस्तित्वसाधक पाँच प्रमाणोंकी निवृत्ति आत्माका अपरिणाम है अथवा अन्य वस्तुमें ज्ञान ? अन्य विकल्पका अभाव है । सर्वज्ञविषयक प्रत्यक्षादि प्रमाण रूपसे आत्माका अपरिणाम तो सर्वज्ञका अभावसाधक नहीं है, क्योंकि वह सर्वज्ञके सद्भावमें भी रह सकता है । कारण, कोई यह नहीं जान सकता कि 'यह पुरुष सर्वज्ञ है' क्योंकि वह अतोन्द्रिय है—इन्द्रियगोचर नहीं है, जैसे दूसरेके मनकी विशेष बात । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार दूसरेके मनकी विशेष बात जाननेमें नहीं आती फिर भी उसका सद्भाव है और इसलिये उसका अभाव नहीं किया जा सकता है उसी प्रकार किसीको सर्वज्ञका प्रत्यक्षादिप्रमाणोंमें ज्ञान न हो—अज्ञान हो तो उससे सर्वज्ञका अभाव नहीं हो सकता है, क्योंकि आत्मामें सर्वज्ञविषयक अज्ञान रहनेपर भी उसका सद्भाव बना रह सकता है । कारण, वह अतोन्द्रिय है । फलितार्थ यह हुआ कि अदृश्यानुपलब्धि अभावकी व्यभिचारिणी है और इस लिये वह अभावकी साधक नहीं है । किन्तु दृश्यानुपलब्धि अभावकी साधक है—जो उपलब्धियोग्य होनेपर भी उपलब्ध न हो उसका अभाव किया जाता है । जो उपलब्धियोग्य नहीं है उसका अभाव नहीं किया जा सकता । अतएव सर्वज्ञ उपलब्धि-अयोग्य होनेसे उसका अभावप्रमाणमें अभाव नहीं किया जा सकता है । अतः अदृश्यानुपलब्धिरूप सर्वज्ञविषयक प्रत्यक्षादिप्रमाण-रूपसे आत्माका अपरिणाम सर्वज्ञके अभावका साधक नहीं है । और न निषेध्य—सर्वज्ञमें अन्य वस्तुमें होनेवाला ज्ञान भी सर्वज्ञके अभावका साधक है, क्योंकि सर्वज्ञके एक ज्ञानसे संसर्गी कोई वस्तु नहीं है, जैसे घटके एकज्ञानसे संसर्गी भूतल । प्रकट है कि जिस प्रकार घट और भूतलके एक चालुपज्ञानसंसर्गमें घटशून्य भूतलमें प्रतिषेध्य घटमें अन्य वस्तुमें होनेवाला 'इस भूतलमें घड़ा नहीं है' इस प्रकारका ज्ञान घटाभावके व्यवहारको कराता है उस प्रकार प्रतिषेध्य सर्वज्ञसे अन्य वस्तुमें होनेवाला ज्ञान सर्वज्ञाभावको सिद्ध करनेमें समर्थ सम्भव नहीं है । कारण, सर्वज्ञ अतोन्द्रिय है और इस लिये सर्वज्ञविषयक ज्ञान असम्भव है । अतएव सर्वज्ञके एकज्ञानसे संसर्गी हम लोगों आदि की प्रत्यक्षभूत कोई वस्तु स्वीकार नहीं की गई है । यदि कहा जाय कि अनुमानादि किसी एकज्ञानसे सर्वज्ञ और उससे अन्य वस्तुका संसर्ग बन सकता है और इसलिये

१ द 'प्रत्यक्षादिप्रमाणनिवृत्तिरूपेणात्मनः परिणामः' । २ द 'नापि अन्यवस्तुन्यन्यस्य विज्ञानं' । ३ द 'न हि तथा' ।

गिणि कचिदनुमेयेऽर्थेऽनुमानज्ञानं सम्भवत्येवेति चेत्, न, तथा ^१कचित्कदाचित्कस्यचित्सर्वज्ञ-
स्य सिद्धिप्रसङ्गात्, सर्वत्र सर्वदा सर्वस्य सर्वज्ञस्याभावे कस्यचिद्वस्तुनस्तेनैकज्ञानसंसर्गायोगा-
त्तदन्यवस्तुविज्ञानलक्षणादभावप्रमाणात्सर्वज्ञाभावसाधनविरोधात् ।

१ २८५. किञ्च, गृहीत्वा निषेध्याधारवस्तुसद्भाव स्मृत्वा च तत्प्रतियोगिनं निषेध्यमर्थं
नास्तीति ज्ञानं मानसमज्ञानपेक्षं जायत इति येषां दर्शनं तेषां निषेध्यसर्वज्ञाधारभूत त्रिकालं
भुवनत्रयं च कुतश्चित्प्रमाणाद् ग्राह्यम्, तत्प्रतियोगी च प्रतिषेध्यः सर्वज्ञः स्मर्त्तव्य एव,
अन्यथा तत्र नास्तिताज्ञानस्य मानसस्याज्ञानपेक्षस्यानुपपत्तेः । न च निषेध्याधारत्रिकालजग-
त्त्रयसद्भावग्रहणं कुतश्चित्प्रमाणान्भीमांसकस्यास्ति । नापि प्रतिषेध्यसर्वज्ञस्य स्मरणम्^३, तस्य

सर्वज्ञके एकज्ञानसे संसर्गी किसी अनुमेय पदार्थमें अनुमानज्ञान सम्भव है, तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस तरह कहीं कभी किसीके सर्वज्ञकी सिद्धि हो जायगी । अत एव सब जगह, सब कालमें और सबके सर्वज्ञका अभाव माननेपर किसी वस्तुका उसके साथ एकज्ञानसंसर्ग नहीं बन सकता है । ऐसी हालतमें सबज्ञमें अन्य वस्तु-
में होनेवाले ज्ञानरूप अभावप्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार घट और भूतल एक ही चातुर्पादज्ञानद्वारा ग्रहण होते हैं और जब घटरहित केवल भूतलका ही ग्रहण होता है तो वहाँ 'यहाँ भूतलमें घड़ा नहीं है, क्योंकि उपलब्धियांग्य होनेपर भी उपलब्ध नहीं होता' इस प्रकारसे घटका अभाव सिद्ध होता है उस प्रकार निषेध किया जानेवाला सर्वज्ञ और निषेधस्थान तीनों लोक और तीनों कालरूप वस्तु एक ही चातुर्पादज्ञानसे ग्रहण नहीं होते, क्योंकि सर्वज्ञ अतीन्द्रिय है और समस्त निषेधस्थान त्रिलाक तथा त्रिकालरूप वस्तु इन्द्रियद्वारा ग्रहण नहीं होती और इसलिये अन्य वस्तुमें ज्ञानरूप अभावप्रमाण बनता ही नहीं । अनुमानादिज्ञानसे सर्वज्ञ और तदन्य वस्तुका ग्रहण यदि माना जाय तो वह भी मीमांसकोंके यहाँ सम्भव नहीं है, क्योंकि सब जगह और सब कालोंमें तथा सबके सर्वज्ञका अभाव माननेवालोंके यहाँ सर्वज्ञविषयक अनुमान ज्ञान सम्भव नहीं है । अतः अन्य वस्तुमें ज्ञानरूप दूसरे विकल्पमें भी सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं होता ।

१ २८५. अपिच, जहाँ निषेध किया जाता है उसके सद्भावको ग्रहण करके और उसके प्रतियोगीका स्मरण करके 'नहीं है' इसप्रकारका इन्द्रियनिरपेक्ष मानसिक नास्ति-
ताज्ञान (अभावप्रमाणज्ञान) होता है, यह जिनका सिद्धान्त है उन्हें निषेध्य—सर्वज्ञके आधारभूत तीनों काल और तीनों जगत्का किसी प्रमाणसे ग्रहण करना चाहिये और उसके प्रतियोगी प्रतिषेध्य सर्वज्ञका स्मरण होना चाहिए । अन्यथा इन्द्रियनिरपेक्ष मानसिक अभावज्ञान नहीं होसकता है । पर निषेध्यके आधारभूत त्रिकाल और तीनों जगत्के सद्भावका ग्रहण किसी प्रमाणसे मीमांसकके नहीं है । और न ही प्रतिषेध्य-

१ मु स 'कचित्सर्वज्ञस्य' । २ मु स 'अज्ञानपेक्षस्य' पाठो नास्ति । तत्र स वृत्तिः प्रतीयते
—सम्पा० । ३ द 'सर्वज्ञस्मरणं' ।

प्रागननुभूतत्वात् । पूर्वं तदनुभवे वा क्वचित् सर्वत्र सर्वदा^१ सर्वज्ञाभावमाधनविरोधात् ।

§ २८६. ननु च पराभ्युपगमात्सर्वज्ञः सिद्धः, तदाधारभूतं च त्रिकालं भुवमत्रयं सिद्धम्, तत्र श्रुतसर्वज्ञस्मरणनिमित्तं तदाधारवस्तुग्रहणनिमित्तं च सर्वज्ञे नास्ति ताज्ञानं मानसमज्ञानपेक्षं युक्तमेवेति चेत्; न, स्वेष्टबाधनप्रसङ्गात् । पराभ्युपमस्य हि प्रमाणत्वे^२ तेन सिद्धं सर्वज्ञं प्रति-
षेधनोऽभावप्रमाणस्य तद्बाधनप्रसङ्गात् । तस्याप्रमाणत्वे न ततो निषेध्याधारवस्तुग्रहणं निषेध्य-
सर्वज्ञस्मरणं^३ वा तथ्य^४ स्यात् । तदभावे तत्र सर्वज्ञेऽभावप्रमाणं न प्रादुर्भवेदिति तदेव
स्वेष्टबाधनं दुर्वारमायातम् ।

§ २८७. नन्वेव मिथ्यैकान्तस्य प्रतिषेधः स्याद्वादिभिः कथं विधीयते^५ ? तस्य क्वचि-
त्कथञ्चित्कदाचिदनुभवाभावे स्मरणासम्भवात्, तस्याननुस्मर्यमाणस्य प्रतिषेधायोगात् । क्वचित्क-

सर्वज्ञका उसके स्मरण है, क्योंकि उसने उसका पहले कभी अनुभव ही नहीं किया है । यदि पहले उसका कहीं अनुभव हो तो सब जगह और सब कालमें सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं किया जासकता है ।

§ २८६. शंका—सर्वज्ञवादियोंके स्वीकारसे सर्वज्ञ सिद्ध है और उसके आधार-
भूत तीनों काल और तीनों जगत् भी सिद्ध हैं । और इसलिये मुने सर्वज्ञके स्मरण
और सर्वज्ञके आधारभूत तीनों कालों तथा तीनों लोकोंके ग्रहणपूर्वक सर्वज्ञमें इन्द्रिय-
निरपेक्ष मानसिक 'सब जगह और सब कालमें सर्वज्ञ नहीं है' इस प्रकारका अभा-
वज्ञान युक्त है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि इस तरह आपके इष्ट मतमें बाधा आती है । प्रकट
है कि सर्वज्ञवादियोंका स्वीकार यदि प्रमाण है तो उसमें सिद्ध सर्वज्ञका निषेध करने-
वाले अभावप्रमाणकी उससे बाधा प्रसक्त होती है । और यदि वह अप्रमाण है तो
उसमें न निषेध्य (सर्वज्ञ) की आधारभूत वस्तुका ग्रहण यथार्थ (प्रमाण) हो सकता है
और न निषेध्य सर्वज्ञका स्मरण यथार्थ (सत्य) हो सकता है । तात्पर्य यह कि जब
सर्वज्ञवादियोंका सर्वज्ञाभ्युपगम मीमांसकोंके लिये प्रमाण नहीं है तो उससे उन्हें
निषेध किये जानेवाले सर्वज्ञके आधारभूत त्रिलोक और त्रिकालका ज्ञान और निषेध्य
सर्वज्ञरूप प्रतियोगीका स्मरण दोनों ही प्रमाण नहीं होसकते हैं । और जब वे दोनों
प्रमाण नहीं होसकते हैं तो सर्वज्ञके विषयमें अभावप्रमाण उद्भूत नहीं होसकता है
अर्थात् सर्वज्ञनिषेधक अभावप्रमाण नहीं बनता है और इस तरह आपके इष्ट मतमें
वही अपरिहार्य बाधा आती है ।

§ २८७. शंका—यदि आप (स्याद्वादी) हमारे सर्वज्ञके निषेध करनेमें उक्त बाधा-
दोष देते हैं तो आप मिथ्या एकान्तका निषेध कैसे करते हैं ? क्योंकि उसका आपको
कहीं किसी तरह कभी अनुभव न होनेसे स्मरण नहीं बन सकता है और बिना स्मरण

१ द 'सर्वदा सर्वत्र' । २ मु स 'प्रमाणप्रसिद्धत्वे' । ३ द 'सर्वज्ञश्रवणं' । ४ द 'तथा' ।

५ द 'कथमभिधीयते' ।

दाचित्तदनुभवे वा सर्वथा तत्प्रतिषेधविरोधात् । पराभ्युपगमात्प्रसिद्धस्य मिथ्यैकान्तस्य स्मर्यमाणस्य प्रतिषेधेऽपि स पराभ्युपगम प्रमाणमप्रमाणं वा ? यदि प्रमाणम्, तदा तेनैव^१ मिथ्यैकान्तस्याभावसाधनाय प्रवर्तमानं प्रमाणं बाध्यते, इति स्याद्वादिनामपि स्वेष्टबाधनम् । यदि पुनरप्रमाणं पराभ्युपगमः, तदाऽपि ततः सिद्धस्य मिथ्यैकान्तस्य स्मर्यमाणस्य नास्तीति ज्ञानं प्रजायमानं मिथ्यैव स्यादिति तदेव स्वेष्टबाधनं परेषामिवेति न मन्तव्यम्, स्याद्वादिनामनेकान्तसिद्धेरेव मिथ्यैकान्तनिषेधनस्य व्यवस्थानात् । प्रमाणतः प्रसिद्धे हि^२ बहिरन्तर्वस्तुन्यनेकान्तात्मनि तत्राध्यारोप्यमाणस्य मिथ्यैकान्तस्य दर्शनमोहोदयाकुलितचेतसां बुद्धौ विपरीताभिनिवेशस्य प्रतिभासमानस्य प्रतिषेध क्रियते, प्रतिषेधव्यवहारो वा प्रवर्तते, विप्रतिपक्षप्र-

किये उसका प्रतिषेध हो नहीं सकता । यदि कहीं, कभी उसका अनुभव स्वीकार करें तो सर्वथा उसका प्रतिषेध नहीं होसकता है । यदि कहें कि एकान्तवादी मिथ्या एकान्तको स्वीकार करते हैं और इसलिये उनके स्वीकारसे प्रसिद्ध एवं स्मरण किये गये मिथ्या एकान्तका प्रतिषेध किया जाता है तो बतलाइये वह एकान्तवादियोंका स्वीकार प्रमाण है अथवा अप्रमाण ? यदि प्रमाण है तो उससे ही मिथ्या एकान्तका अभाव सिद्ध करनेके लिये प्रवृत्त हुआ प्रमाण बाधित होजाता है और इस तरह स्याद्वादियोंके भी अपने इष्टकी बाधाका दोष आता है । यदि आप यह कहें कि एकान्तवादियोंका स्वीकार अप्रमाण है तो उस हालतमें भी उसमें सिद्ध एवं स्मरण किये गये मिथ्या एकान्तका 'नहीं है' इसप्रकारका उत्पन्न हुआ ज्ञान मिथ्या ही होगा और इसतरह वही अपने इष्टकी बाधाका दोष हमारी तरह आपके भी है ?

समाधान—आपकी यह मान्यता ठीक नहीं है, हम स्याद्वादी अनेकान्तकी सिद्धमें ही मिथ्या एकान्तके प्रतिषेधकी व्यवस्था करते हैं । निश्चय ही बाह्य और अन्तरङ्ग वस्तु प्रमाणसे अनेकान्तात्मक प्रसिद्ध हैं उसमें अध्यारोपित मिथ्या एकान्तका, जो दर्शनमोहके उदयसे आकुलित (चलरूप परिणामको प्राप्त) चित्तवालोंकी बुद्धिमें कदाग्रहसे प्रतिभासमान होता है, निषेध करते हैं अथवा प्रतिषेधका व्यवहार प्रवर्तित होता है, क्योंकि गैरसमझको समझानेके लिये सम्यक् नशका प्रयोग किया जाता है—सर्वथा एकान्तका प्रतिषेध करके कथंचित् एकान्तका प्रदर्शन किया जाता है । तात्पर्य यह कि समस्त पदार्थ स्वभावतः अनेकान्तमय हैं । जो लोग मिथ्यात्वजन्य हठाग्रहसे उनमें एकान्तका आरोप करते हैं उन्हें समझाया जाता है कि वस्तु अनेकधर्मात्मक है—जो अपने स्वरूपादि चतुष्टयसे सत् रूप हैं वही पररूपादिचतुष्टयमें अमनुरूप है, जो द्रव्यकी अपेक्षासे नित्य है वही पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य हैं । इसी तरह वह एक-अनेक आदिरूप भी है, इसप्रकार वस्तु अनेकान्तरूप है—उसे एकान्तरूप—केवल सत् ही, केवल नित्य ही, केवल अनित्य ही, केवल एक ही, केवल अनेक ही आदिरूप न मानौ, इस तरह प्रमाणतः सिद्ध अनेकान्तात्मक वस्तुमें मिथ्या अज्ञानसे अध्यारोपित एकान्तोंका निषेध किया जाता है और इसलिये मिथ्या एकान्तका निषेध करनेमें हमारे लिये कोई बाधादिदोष नहीं आता ।

त्यायनाय सन्नयोपन्यासात् । न चैवमसर्वज्ञजात्सिद्धरेष सर्वज्ञप्रतिषेधो युज्यते^१, तस्याः कुत-
श्चित्प्रमाणादसम्भवस्य समर्थनात् ।

§ २८८. तदेवमभावप्रमाणस्यापि सर्वज्ञबाधकस्य सदुपलभकप्रमाणपञ्चकवदसम्भवात् ।
देशान्तरकालान्तरपुरुषान्तरापेक्षयाऽपि तदबाधकशङ्कानवकाशात्सिद्ध सुनिर्णीतासम्भवद्बाधकप्र-
माणः सर्वज्ञः स्वसुखादिवत्, सर्वत्र वस्तुमिदौ सुनिर्णीतासम्भवद्बाधकप्रमाणत्वमन्तरेणाऽऽश्वा-
सनिबन्धनस्य कस्यचिदभावात् । स च विश्वतत्त्वानां ज्ञाताऽर्हन्नेव^२ परस्येश्वरादेर्विश्वतत्त्व-

शंका—इस प्रकार असर्वज्ञ जगतकी सिद्धि होनेसे ही सर्वज्ञका प्रतिषेध किया जासकता है ? तात्पर्य यह कि हम भीमांसक भी यह कह सकते हैं कि प्रमाणसे असर्वज्ञ (सर्वज्ञरहित) जगत् सिद्ध है और सर्वज्ञवादियोंद्वारा कल्पना किये गये सर्वज्ञका हम उसमें निषेध करते हैं । अतएव हमारे यहाँ भी सर्वज्ञका निषेध करनेमें उक्त दोष नहीं है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि असर्वज्ञ जगतकी सिद्धि किसी प्रमाणसे समर्थित नहीं होती है । तात्पर्य यह कि जिस प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणसे वस्तुमें अनेकान्त सिद्ध है उस प्रकार प्रत्यक्षादि प्रमाणसे जगत् असर्वज्ञ सिद्ध नहीं है, इन बातको हम पहले कह आये हैं । अतः आपके यहाँ सर्वज्ञका निषेध नहीं बन सकता और इस लिये उपर्युक्त बाधादि दोष तदवस्थ हैं ।

§ २८८. इस प्रकार सत्ताके साधक पाँच प्रमाणोंकी तरह अभावप्रमाण भी सर्वज्ञका बाधक असम्भव है अर्थात् उससे भी सर्वज्ञका निषेध नहीं किया जासकता है । और इस तरह भाट्टोंके भी प्रत्यक्षादि ज्यों प्रमाण सर्वज्ञके बाधक सिद्ध नहीं होते हैं । दूसरे देश, दूसरे काल और दूसरे पुरुषकी अपेक्षासे भी अभावप्रमाण सर्वज्ञका बाधक नहीं हो सकता है, क्योंकि उस हालतमें किसी देश, किसी काल और किसी पुरुषकी अपेक्षासे सर्वज्ञका अभ्युपगम अवश्यम्भावि है । तात्पर्य यह कि देशविशेषादिकी अपेक्षा अभावप्रमाणको सर्वज्ञका बाधक कहा जाय तो दूसरे देशादिविशेषमें उसका अस्तित्व स्वीकार करना अनिवार्य होगा और इस तरह सर्वत्र सर्वदा और सब पुरुषोंमें सर्वज्ञका अभाव नहीं बनता । दूसरी बात यह है कि अमुक देशमें, अमुक कालमें और अमुक पुरुष सर्वज्ञ नहीं हैं यह तो हम भी स्वीकार करते हैं—इस भरतक्षेत्रमें, पंचम कालमें, कोई पुरुष सर्वज्ञ नहीं है, यह आज भी हम मानते हैं । अतः सार्वत्रिक और सार्वकालिक सर्वज्ञका अभाव नहीं हो सकता है । और इस लिये देशविशेषादिकी अपेक्षासे उठनेवाली सर्वज्ञाभावकी शंकाको अवकाश ही नहीं है । अतएव बाधकप्रमाणोंका अभाव अच्छी तरह निश्चित होनेसे सर्वज्ञ सिद्ध होता है, जैसे अपना सुख वगैरह । सब जगह वस्तुसिद्धिमें सुनिर्णीत बाधकाभावको छोड़कर अन्य कोई वस्तुस्थितिका प्रसाधक नहीं है—संवादजनक नहीं है । और वह सर्वज्ञ अर्हन्त ही सुज्ञात होता है—सुनि-

शतानिराकरणादेवावसीयते । स एव कर्मभूभृतां भेत्ता निश्चीयते, अन्यथा तस्य विश्व-
तत्त्वज्ञतानुपपत्तेः ।

[अर्हतः कर्मभूभृत्भेतृत्वसाधनम्]

§ २८६. स्यादाकृतम्—कर्मणां कार्यकारणसन्तानेन प्रवर्त्तमानानामनादित्वान्, विनाश-
हेतोरभावात्कथं कर्मभूभृतां भेत्ता विश्वतत्त्वज्ञोऽपि कश्चिदव्यवस्थाप्यते ? इति, तदप्यसत्,
विपक्षप्रकर्षपर्यन्तगमनात्कर्मणां सन्तानरूपतयाऽनादित्वेऽपि प्रत्ययप्रसिद्धेः । न ह्यनादिसन्ततिरपि
शीतस्पर्शः क्वचिद्विपक्षस्योष्णस्पर्शस्य प्रकर्षपर्यन्तगमनान्निर्मूलं प्रलयमुपव्रजकोपलब्धः । नापि
कार्यकारणरूपतया बीजाङ्कुरसन्तानो वाऽनादिरपि प्रतिपक्षभूतदहनान्निर्दग्धबीजो निर्दग्धाङ्कु-
रो वा न प्रतीयत इति वक्तुं शक्यम्, यतः कर्मभूभृतां सन्तानोऽनादिरपि क्वचित्प्रतिपक्ष-
सात्मीभावाच्च^१ प्रतीयते । ततो यथा शीतस्योष्णस्पर्शप्रकर्षविशेषेण कश्चिद्भेत्ता तथा कर्मभू-
भृतां तद्विपक्षप्रकर्षविशेषेण भेत्ता भगवान् विश्वतत्त्वज्ञ इति सुनिश्चितं नश्चेत ।

र्णित होता है, क्योंकि अन्य ईश्वरादिकके सर्वज्ञताका निराकरण है । तथा अर्हन्त ही
कर्मपर्वतोंका भेदक निश्चित होता है, अन्यथा वह सर्वज्ञ नहीं बन सकता है ।

§ २८६. शंका—चूंकि कर्म कार्य-कारणप्रवाहमें प्रवर्त्तमान है, इस लिये वे
अनादि हैं । अतः उनका विनाशक कारण न होनेसे कर्म-पर्वतोंका कोई सर्वज्ञ भी भेदक
कैसे व्यवस्थापित किया जा सकता है । अर्थात् कोई सर्वज्ञ हो भी पर वह कर्म-पर्वतोंका
नाशक नहीं हो सकता है ?

समाधान—यह शंका भी ठीक नहीं है, क्योंकि अर्हन्तके विपक्षियोंका प्रकर्ष जब
चरम सीमाको प्राप्त होजाता है तब कर्मोंका प्रवाहरूपसे अनादि होनेपर भी सर्वथा नाश
हो जाता है । यह कौन नहीं जानता कि सन्तानकी अपेक्षा अनादि शीतस्पर्श भी कहीं
विपक्षी उष्णस्पर्शके अत्यन्त प्रकर्षको प्राप्त होनेपर समूल नष्ट नहीं हो जाता है अर्थात्
सब जानते हैं कि वह अनादि होकर भी सर्वथा नष्ट हो जाता है । तथा न कोई यह कह
सकता है कि कार्य-कारणरूपसे प्रवृत्त बीजाङ्कुरकी अनादि सन्तान भी प्रतिपक्षी अग्निमें
सर्वथा जला बीज और सर्वथा जला अंकुर प्रतीय नहीं होता । अपि तु दोनों अनादि
होकर भी जलकर खाक देखे जाते हैं, जिससे कर्मपर्वतोंकी अनादि सन्तान भी
किसी आत्मविशेषमें प्रतिपक्षीके आत्मीभाव (पूर्णतः तद्रूप होजाने) में नष्ट न हो ।
अतः जिस प्रकार शीतस्पर्शका उष्णस्पर्शके प्रकर्षविशेषमें कोई भेदक है उसी प्रकार
कर्मपर्वतोंका उनके विपक्षी प्रकर्षविशेषमें भेत्ता भगवान् सर्वज्ञ है, इस प्रकार हमारे
यहाँ कोई आपत्ति अथवा चिन्ताकी बात नहीं है—आपत्ति अथवा चिन्ता उन्हींको
होनी चाहिये जो अनादि कर्मोंका नाश असम्भव मानते हैं अर्थात् आप मीमांसकोंके
लिये उपर्युक्त शङ्कागत आपत्ति है, क्योंकि कर्मोंको आप आत्माका अनादि स्वभाव
मानकर उन्हें अविनाशी मानते हैं ।

§ २६०. क. पुन. कर्मभूभृतां विपक्षः ? इति चेत्, उच्यते—

तेषामागामिनां तावद्विपक्षः संवरो मतः ।

तपसा सञ्चितानां तु निर्जरा कर्मभूभृताम् ॥१११॥

§ २६१. द्विविधा हि कर्मभूभृतः, केचिदागामिनः, परे पूर्वभवमन्तानमञ्चिताः । तत्रा-
गामिनां कर्मभूभृतां विपक्षस्तावत्संवरो, तस्मिन्मति तेषामनुत्पत्ते । संवरो हि कर्मणामास्र-
वनिरोधः । स चास्रवो मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगविकल्पापञ्चविधः, तस्मिन्मसति कर्म-
णामास्रवणान्^१ । “कर्मागमनहेतुरास्रवः”^२ [] इति व्यपदेशात् । कर्माण्यमास्रवन्ति
आच्छन्ति यस्मादात्मनि स आस्रव इति निर्वचनात् । स एव हि बन्धहेतुर्विनिश्चितः प्राग्विशेषेण ।
मिथ्याज्ञानस्य मिथ्यादर्शनेऽन्तर्भावान् । तन्निरोधः पुनः कास्त्वर्यतो देशतो वा । तत्र कास्त्वर्यतो
गुप्तिभिः सम्यग्योगनिग्रहलक्षणभिर्विधीयते । समितिधर्मानुप्रेक्षपरीषहजयचारित्र्यैस्तु देशतस्तन्नि-
रोधः सिद्धः । सम्यग्योगनिग्रहस्तु साक्षादयोगकेवलिनश्चरमक्षणप्राप्तस्य प्रोच्यते, तस्यैव सकल-

§ २६०. शङ्का—अच्छा तो यह बतलायें कि कर्मपर्वतोंका विपक्ष क्या है ?

समाधान—इसका उत्तर अगली कारिकाद्वारा दिया जाता है —

‘आगामी कर्मोंका विपक्ष संवर है और संचित कर्मपर्वतोंका तपसे होने-
वाली निर्जरा विपक्ष है ।’

§ २६१. प्रकट है कि कर्मपर्वत दो प्रकारके हैं—एक तो आगामी (आगे होने-
वाले) और दूसरे पूर्वपर्यायपरम्परामे संचित (इकट्ठे) हुए । उनमें आगामी कर्म-
पर्वतोंका विपक्ष संवर है, क्योंकि उसके होनेपर वं (आगामी कर्मपर्वत, उत्पन्न
नहीं होते हैं । नि सन्देह कर्मोंके आस्रवके निरोध (रुक जाने) का नाम संवर है ।
नात्पर्य यह कि कर्मोंके आनेके जो द्वार हैं उनका बन्द होजाना संवर है । और वे कर्मोंके
आनेके द्वार, जिन्हें आस्रव कहा जाता है, पाँच हैं — १ मिथ्यादर्शन, २ अविरति,
३ प्रमाद, ४ कषाय और ५ योग । इनके होनेपर कर्म आते हैं । इसी कारण कर्मोंके
आनेके कारणोंका ‘आस्रव’ कहा जाता है, क्योंकि ‘कर्म जिसमे आस्रव होते हैं—
अर्थात् आते हैं वह आस्रव है’ ऐसा ‘आस्रव’ शब्दका निर्वचन (व्युत्पत्ति) है । वही ब-
न्धकारणरूपसे पहले विशेषरूपसे निर्णीत किया गया है । मिथ्याज्ञानका मिथ्यादर्शनमे
अन्तर्भाव (समावेश) होजाता है अतः वह स्वतंत्र आस्रव नहीं है और इसलिये
आस्रव पाँच ही प्रकारका है । आस्रवका निरोध सम्पूर्णरूपसे अथवा एक-देशसे होता
है । सम्पूर्णरूपसे निरोध तो गुप्तियों द्वारा, जो मन, वचन, कायके योग (क्रिया) को
सम्यक् प्रकारसे रोकनेरूप है, किया जाता है और अशत निरोध समितियों, धर्मों,
अनुप्रेक्षाओं, परीषहजयों और चारित्र्योंमे सिद्ध होता है । उनमें पूर्णतः मन, वचन, कायके
योगका रुक्नारूप संवर अन्तिमसमयवर्ती अयोगकेवलीके कहा है, क्योंकि वही (पूर्णतः
मन, वचन, कायके योगका रुक्ना) समस्त कर्मरूपी पर्वतोंके निरोधका कारण है । इसीसे

कमेभूभृन्निरोधनिबन्धनस्त्वभिद्धेः, सम्यग्दर्शनादित्रयस्य चरमक्षणपरिप्राप्तस्य सात्त्वान्मोक्षहेतोस्तथाभिधानात् । पूर्वत्र गुणस्थाने तदभावात् । योगसद्भावात्सयोगकेवलिशीलकषायोपशान्तकषायगुणस्थाने । ततोऽपि पूर्वत्र^१ सूक्ष्मसाम्परायानिवृत्तिवादरसाम्पराये चापूर्वकरणे चाप्रमत्ते च 'कषायविशिष्टयोगसद्भावात् । ततोऽपि पूर्वत्र प्रमत्तगुणस्थाने 'प्रमादकषायविशिष्टयोगनिर्णयति । मयतामयतासंयत^४सम्यग्दृष्टिगुणस्थाने 'प्रमादकषायाविरतिविशिष्टयोगानां । ततोऽपि पूर्वस्मिन् गुणस्थानत्रये कषायप्रमादाविरतिमिथ्यादर्शनविशिष्टयोगसद्भावनिश्चयात् । यागो हि त्रिविधः कादादिभेदात्, "कायवाङ्मन कर्म योगः" [तत्त्वार्थसू० ६।१] इति सूत्रकारवचनात् । कायवर्गणालम्बनो ह्यात्मप्रदेशपरिस्पन्दः काययोगो वाग्वर्गणालम्बनो वाग्योगो मनोवर्गणालम्बनो मनोयोगः । "न आस्रवः" [तत्त्वार्थसू० ६।२] इति वचनात् । मिथ्यादर्शनाविरति-प्रमादकषायाणामास्रवत्वं न स्यादिति न मन्तव्यम्, योगस्य सकलास्रवव्यापकत्वात्तद्ग्रहणादेव तेषां परिग्रहात्, तन्निग्रहे तेषां निग्रहप्रसिद्धे । योगनिग्रहे हि^५ मिथ्यादर्शनादीनां निग्रहः

अन्तिममयवर्ती सम्यग्दर्शनादि तीनको सात्त्वान् मोक्षका कारण कहा गया है क्योंकि पूर्वके गुणस्थानोमे उसका अभाव है । सयोगकेवली, शीलकषाय और उपशान्तमोह इन तीन गुणस्थानोमे योगका सद्भाव है और उनसे भी पूर्वके सूक्ष्मसाम्पराय अनिवृत्तिवादरसाम्पराय, अपूर्वकरण और अप्रमत्त इन चार गुणस्थानोमे कषायविशिष्ट योग विश्रमान है । इनसे भी पहलेके प्रमत्तगुणस्थानमें प्रमाद और कषायविशिष्ट योग मौजद है । मयतामयत, और असयतसम्यग्दृष्टि इन दो गुणस्थानोमे प्रमाद, कषाय और अविरति-विशिष्ट योग पाया जाता है । तथा इनसे भी पहले मिथ सासादन और मिथ्यात्व इन तीन गुणस्थानोमे कषाय, प्रमाद, अविरति और मिथ्यादर्शनविशिष्ट योगके सद्भावका निश्चय है । स्पष्ट है कि कायादिके भेदसे तीन प्रकारका योग है । सूत्रकारने भी कहा है—“काय, वचन और मनकी क्रियाको योग कहते हैं” [तत्त्वार्थसूत्र, अध्याय ६, सूत्र १] । कायवर्गणके आश्रयसे जो आत्माके प्रदेशोमे क्रिया हाती है वह काययोग है, वचनवर्गणके आश्रयसे जो आत्मप्रदेशोमे परिस्पन्द होता है वह वचनयोग है और मनोवर्गणके आश्रयसे जो आत्मप्रदेशोमे चलन होता है वह मनयोग है । इस तरह योगके तीन भेद है और “इन तीनों योगोंको आस्रव” कहा है [तत्त्वार्थसूत्र, अध्याय ६, सूत्र २] ।

शङ्का—यदि योग आस्रव है तो मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद और कषाय ये आस्रव नहीं होना चाहिए ?

समाधान—यह मान्यता ठीक नहीं है, क्योंकि योग मिथ्यादर्शनादि समस्त आस्रवों-मे व्याप है और इसलिये उसके ग्रहणसे ही उन सबका ग्रहण होजाता है । अतएव उसका निग्रह होनेपर उन सबका निग्रह प्रसिद्ध है । स्पष्ट है कि योगका निग्रह होनेपर मिथ्या-

१ सू 'गुणस्थाने' इत्यधिक पाठः । २ मुक 'कषाययोगविशिष्टः' । ३ मुक 'प्रमादकषाययोगनिर्णयति' । ४ मु स 'असयत' नास्ति । ५ मुक 'प्रमादकषायविशिष्टयोगा' । ६ मु प 'हि' नास्ति ।

सिद्ध एव, अयोगकेवलित तदभावान् । कपायनिग्रहे तत्पूर्वास्त्वनिरोधः^१ क्षीणकषाये । प्रमाद-
निग्रहे^२ तत्पूर्वास्त्वनिरोधोऽप्रमत्तादां । सर्वा(सर्व-देशा)-विरतिनिरोधे तत्पूर्वास्त्वमिथ्यादर्शन-
निरोध^३ प्रमत्तं मयनाम्यते च । मिथ्यादर्शननिरोधे तत्पूर्वास्त्वनिरोध^४ सामादनादां ।
^५पूर्वास्त्वनिरोधे^६ ह्युत्तरांतरागमननिरोधः साध्य एव न पुनरुत्तरास्त्वनिरोधे पूर्वास्त्वनिरोधः,
तत्र तस्य सिद्धत्वात् । कायाद्योगनिरोधोऽप्येवं वक्ष्यम् । तत्राप्युत्तरयोगनिरोधे पूर्वयोगनि-
रोधस्यावश्यम्भावात् । काययोगनिरोधे हि तत्पूर्ववाङ्मानसनिरोधः सिद्ध एव, वाग्योगनिरोधे
च मनोयोगनिरोधः । पूर्वयोगनिरोधे उत्तरयोगनिरोधो भाज्य^७, इति सकलयोगनिरोधलक्षणया
परमगुण्या सकलास्त्वनिरोधः परमस्वरः सिद्धः । समित्यादिभिः पुनरपर संवरो देशत एवास्त्व-
निरोधप्रसङ्गावान् । तत्र हि यो यदास्त्वप्रतिपन्न स तस्य संवर इति^८ यथायोगमागमाविरोधेना-
मिधानीयम् । कर्मागमनकारणस्यास्त्ववस्थ निरोधे कर्मभूतनामागामिनामतृप्तिसिद्धेः, अन्यथा
तेषामहेतुकत्वापत्तेः सर्वस्य स्मारिणः सर्वकर्मागमनप्रसक्तेश्च । ततः स्वरो विपन्नः कर्मभूत-
दर्शन आदिका भी अभाव अवश्य होजाता है, क्योंकि अयोगकेवलीमे उन सबका अभाव
है । क्षीणकषायमे कपायका निग्रह होनेपर उसका पूर्ववर्ती आस्त्वोका अभाव है ।
अप्रमत्तादिकमे प्रमादका निग्रह होनेपर उसके पूर्वके आस्त्वोका निरोध है । प्रमत्त
और मयनाम्यतमे क्रमशः सम्पूर्ण और एकदेशसे अविरांतका अभाव होतपर वह
उसका पूर्ववर्ती आस्त्व मिथ्यादर्शने नहीं है । सामादनादिकमे मिथ्यादर्शनका अभाव
होजानपर उसके पूर्ववर्ती आस्त्वका निरोध है । किन्तु पहले-पहलेके आस्त्वका
अभाव होनेपर आगे-आगेके आस्त्वका अभाव साध्य है—वह हो, नहीं भी हो ।
पर आगेके आस्त्वका निरोध होनेपर पहलेके आस्त्वका निरोध साध्य अध्यान
भजनीय नहीं है उसके हानेपर वह अवश्य होता है । इसी प्रकार कायादि योगका
निरोधमे भी समस्त लेता चाट्टिण, क्योंकि वहाँ भी अगले योगका निरोध होनेपर पूर्व
योगका निरोध अवश्यम्भावी है । प्रकट है कि काययोगका निरोध होनेपर उसमें पूर्व-
वर्ती वचनयोग और काययोगका निरोध अवश्य सिद्ध है । और वचनयोगका निरोध
होनेपर मनोयोगका निर्गम सिद्ध है । परन्तु पूर्वयोगका निरोध होनेपर उत्तर (अगले)
योगका निरोध भजनीय है—हो भी, नहीं भी हो । इस तरह समस्त योगोंके निर्गम-
रूप परमगुप्तिक द्वारा समस्त आस्त्वोका निरोधरूप परम स्वर सिद्ध होता है । और
समितियाँ, अनुप्रेक्षाओं आदिक द्वारा अपर संवर होता है, क्योंकि उनमें एकदेशमे
ही आस्त्वोका निरोध होता है । स्पष्ट है कि उनमें जो जिस आस्त्वका प्रतिपत्ती है
वह उसका संवर है । इस प्रकार आगमानुसार यथायोग्य कथन करना चाहिये । अतः
कर्मागमनके कारणभूत आस्त्वोका निरोध होजानेपर आगामी (आनेवाले) कर्मपर्वतोकी
उत्पत्तिका अभाव सिद्ध होता है । यदि ऐसा न हो—(कर्मोंके कारणभूत आस्त्वोके
नष्ट होजानेपर भी आनेवाले कर्मोंकी उत्पत्तिका अभाव न हो) तो वे कर्म अनेक
होजायेगे और समस्त संसारियोंके समस्त कर्मोंके आगमनका प्रसंग आवेगा । तात्पर्य
यह कि यदि कर्म अपने कारणभूत आस्त्वोंके बिना भी आते रहे तो वे अहेतुक हो-

१ मु स प 'निरोधवत्' । २ मु स प 'पूर्वाश्वनिरोधवत्' । ३, ४ मु स प 'निरोधवत्' ।
५ द 'सर्वपूर्वा' । ६ मु स प 'ह्युत्तराश्व' । ७ मु स प 'भाज्यते' । ८ मुव 'यथायोग्यमा' ।

तामागामिनामिति स्थितम् ।

§ २६२. सञ्चितानां तु निर्जरा विपक्षः । सा च द्विविधा, ^१अनुपक्रमोपक्रमिकी च । तत्र पूर्वा यथाकालं संसारिणः स्यात् । ^२औपक्रमिकी तु तपसा द्वादशविधेन साध्यते संवरवत् । यथैव हि तपसा सञ्चितानां कर्मभूतानां निर्जरा विधीयते तथाऽऽगामिनां सवरोऽपीति सञ्चितानां कर्मणां निर्जरा विपक्षः प्रतिपाद्यते ।

§ २६३. अथैतस्य कर्मणां विपक्षस्य परमप्रकर्षः कुतः सिद्धः^३ ? यतस्तेषामात्यन्तिकः लयः स्यादित्याह—

तत्प्रकर्षः पुनः सिद्धः परमः परमात्मनि ।

तारतम्यविशेषस्य सिद्धेरुष्णप्रकर्षवत् ॥११२॥

§ २६४. यस्य तारतम्यप्रकर्षस्तस्य क्वचित्परमः^४ प्रकर्षः सिद्ध्यति, यथोष्णस्य, तारतम्यप्रकर्षश्च कर्मणां विपक्षस्य सवरनिर्जरावच्छेदस्यासयतसम्यग्दृष्ट्यादिगुणस्थानविशेषेषु प्रमाणतो निश्चीयते, तस्मात्परमात्मनि तस्य परमः^५ प्रकर्षः सिद्ध्यतीत्यवगम्यते । ^६‘दुःखादिप्रक-

जायेगे और सभी प्राणियोंके सभी प्रकारके कर्म आवेगें और ऐसी हालतमें अमीर-गरीब, रोगी-नरोगी आदि कमवैषम्य नहीं बन सकेंगे । अतः सिद्ध हुआ कि आगामी कर्मोंका विपक्ष सवर है ।

§ २६२. सञ्चित कर्मपर्वतोंका विपक्ष निर्जरा है और वह दो प्रकारकी है—अनुपक्रमा और औपक्रमिकी । उनमें पहली अनुपक्रमा निर्जरा यथासमय (समय पाकर) सब संसारी जीवोंके होती है और औपक्रमिकी बारह प्रकारके तपोंमें साधित होती है, जैसे संवर । प्रकट है कि जिस प्रकार तपमें संचित कर्मपर्वतोंकी निर्जरा की जाती है उसी प्रकार उससे आगामी कर्मपर्वतोंका संवर भी किया जाता है । अतएव संचित कर्मोंका विपक्ष निर्जरा कही जाती है ।

§ २६३. शंका—कर्मोंके इस विपक्ष (संवर और निर्जरा) का परमप्रकर्ष कैसे सिद्ध है ? जिसमें उनका आत्यन्तिक अभाव हो ?

समाधान—इसका आचार्य अगली कारिकामें उत्तर देते हैं—

‘कर्मोंके विपक्षका परमप्रकर्ष परमात्मामें सिद्ध है, क्योंकि उसकी नरतमता (न्यूनाधिकता) विशेष पाई जाती है, जैसे उष्ण प्रकर्ष ।’

§ २६४. जिसके तारतम्य (न्यूनाधिक्य) का प्रकर्ष होता है उसका कहीं परमप्रकर्ष सिद्ध होता है, जैसे उष्णस्पर्शका । और संवर और निर्जरारूप कर्मोंके विपक्षका तारतम्यका प्रकर्ष असंयतसम्यग्दृष्टि आदि गुणस्थानविशेषोंमें प्रमाणसे निश्चित है, इस कारण परमात्मामें उसका परमप्रकर्ष सिद्ध है, ऐसा निश्चयमें जाना जाता है ।

१ द ‘अनुपक्रमा औपक्रमिकी च’ । २ मु स द प ‘उपक्रमिकी’ । ३ मु स प ‘प्रसिद्ध’ । ४, ५ द ‘परमप्रकर्षः’ । ६ अत्र ‘दुःखप्रकर्षेण’ इति पाठेन भाव्यम्, ‘दुःखस्य’ इत्युत्तरग्रन्थेन तस्य सङ्गति-प्रतीतिः । प्रमेयकमलमार्तण्डादी [पृ० २४५] च तथैवोक्तव्यः —सम्पा०

र्षेण व्यभिचारः, इति चेत्, न, दुःखस्य सप्तमनरकभूमौ नारकाणां परमप्रकर्षसिद्धेः । सर्वार्थसिद्धौ देवानां सामारिकसुखपरमप्रकर्षवत् । एतेन क्रोधमानमायालोभानां तारतम्येन व्यभिचारशङ्का निरस्ता, तेषामभ्येषु मिथ्यादृष्टिषु च परमप्रकर्षसिद्धेः । तत्प्रकर्षो हि परमोऽनन्तानुबन्धित्व-लक्षणः, स च तत्र प्रसिद्धः, क्रोधादीनामनन्तानुबन्धित्वं तत्र सद्भावात् । ज्ञानहानिप्रकर्षेण व्यभिचार इति चेत्, न, तस्यापि ज्ञायोपशमिकस्य होयमानतया प्रकृत्यमाणस्य प्रसिद्धस्य केव-लानि ^१परमापकर्षसिद्धेः । ज्ञायिकस्य तु हानिरेवानुपलब्धेः कुतस्तत्प्रकर्षो येन व्यभिचारः शङ्क्यते ?

[कर्मभूता स्वरूपप्रतिपादनम्]

§ २६१. के पुन कर्मभूतः, येषां^३ विपक्षः परमप्रकर्षभाक् साध्यते ? इत्यारेकायामिदमाह—

कर्माणि द्विविधान्यत्र द्रव्यभावविकल्पतः ।

द्रव्यकर्माणि जीवस्य पुद्गलात्मान्यनेकधा ॥११३॥

शंका—दुःखादिके प्रकर्षके साथ उत्त हेतु व्यभिचारी है, अतः वह अभिमत साध्यका साधक नहीं हो सकता है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि दुःखका परमप्रकर्ष सातमी नरकपृथ्वीमें नारकी जीवोंके मिद्ध है, जैम सर्वार्थसिद्धिमे देवोंके सामारिक सुखका परमप्रकर्ष प्रसिद्ध है । इस कथनमे क्रोध, मान, माया और लोभके तारतम्यके साथ व्यभिचार होनेकी शंका भी निराकृत हो जाती है, क्योंकि उनका अभव्यों और मिथ्यादृष्टियोंमें परमप्रकर्ष मिद्ध है । प्रकट है कि उन (क्रोधादिकों) का परमप्रकर्ष अनन्तानुबन्धितारूप है और वह उन (अभव्यों तथा मिथ्यादृष्टियों) मे मौजूद है, क्योंकि उनमे अनन्तानुबन्धी क्रोधादि कषाण पायी जाती हैं ।

शंका—ज्ञानहानिके प्रकर्षके साथ हेतु अनैकान्तिक है ?

समाधान—नहीं क्योंकि ज्ञायोपशमिकरूप ज्ञानका भी घटने रूपमे प्रकर्ष होता हुआ केवलीमे परम अपकर्ष अर्थात् सर्वथा प्रध्वंस प्रसिद्ध है और इसलिये ज्ञायोपशमिक ज्ञानकी हानिक प्रकर्षके साथ हेतु अनैकान्तिक नहीं है । और ज्ञायिक ज्ञानकी तो हानि ही उपलब्ध नहीं है, क्योंकि वह असम्भव है । तब उसका प्रकर्ष कैसे ? जिसके साथ व्यभिचारकी शंका की जाय । तात्पर्य यह कि जब उसकी हानि ही नहीं होती—एकबार हो जानेपर वह सदैव बना रहता है तब न उसकी हानिका प्रकर्ष है और न उसके साथ व्यभिचारकी शंका उत्पन्न हो सकती है । अतः उक्त हेतु पूर्णतः निर्दोष है और वह अपने अभिमत साध्यका साधक है ।

§ २६५. शंका—अच्छा, यह बतलाइये, कसेपर्वत क्या है, जिनके विपक्षको आप परमप्रकर्षवाला सिद्ध करते हैं ?

समाधान—इसका उत्तर आगे तीन कारिकाओंमे कहते हैं—

‘कर्म दो प्रकारके हैं—१ द्रव्यकर्म और २ भावकर्म । जीवके जो द्रव्यकर्म हैं वे पौद्गलिक हैं और उनके अनेक भेद हैं ।’

१ सर्वासु प्रतिपु ‘परमप्रकर्ष’ पाठः । स चायुक्तः प्रतिभाति, केवलानि ज्ञायोपशमिकस्य ज्ञानस्य प्रकर्षसम्भवात्, तस्यापकर्षस्तु सम्भवत्येव । अत एव मूले ‘परमापकर्ष’ इति पाठो निक्षिप्तः प्रमेय-कमलमार्गएडे(४० २४५)ऽपि तथैव दर्शनात् । सं० । २ मु स प ‘शङ्क्यते’ स ‘शङ्क्यते’ । ३ मु ‘एषा’ ।

भावकर्माणि चैतन्यविवर्त्तात्मानि भान्ति नुः ।

क्रोधादीनि स्ववेद्यानि कथञ्चिदभेदतः ॥११४॥

तत्स्कन्धराशयः प्रोक्ता भूभृताऽत्र समाधितः ।

जीवादिश्लेषणं भेदः सतो नात्यन्तसंक्षयः ॥११५॥

§ २१६. जीव परतन्त्रीकुर्वन्ति, स परतन्त्रीक्रियते वा यैस्तानि कर्माणि, जीवेन वा मिथ्यादर्शनादिपरिणामैः क्रियन्ते इति कर्माणि । तानि द्विप्रकाराणि—द्रव्यकर्माणि भावकर्माणि च । तत्र द्रव्यकर्माणि ज्ञानावरणादीन्यष्टौ मूलप्रकृतिभेदान् । तथाऽष्टचत्वारिंशदुत्तरशतम्, उत्तरप्रकृतिविकल्पात् । तथोत्तरोत्तरप्रकृतिभेदादनेकप्रकाराणि । तानि च पुद्गलपरिणामात्मकानि जीवस्य पारतन्त्र्यनिमित्तत्वात्, निगडादिवत् । क्रोधादिभिर्यभिचार इति चेत्, न, तेषां जीव-परिणामानां पारतन्त्र्यस्वरूपत्वात्^१ । पारतन्त्र्य हि जीवस्य क्रोधादिपरिणामो न पुनः पारतन्त्र्यनिमित्तम् ।

§ २१७. ननु च ज्ञानावरणदर्शनावरणमोहनीयान्तरायाणामेवानन्तज्ञानदर्शनमुख्यवर्त्य-लक्षणजीवस्वरूप^२घातित्वात्पारतन्त्र्यनिमित्तत्वं न पुननामगात्रसद्वेद्यायुषाम्, तेषामात्मस्वरूपा-

‘तथा जो भावकर्म है वे आत्माके चैतन्यपरिणामात्मक है, क्योंकि आत्मासे कथ-चिन् अभिन्नरूपसे स्वयं प्रतीत होने है और वे क्रोधादिरूप हैं ।’

‘इन द्रव्य और भावकर्माकी स्कन्धराशिको यहाँ मत्क्षेपमे ‘पर्वत’ कहा गया है । उनको जीवमे पृथक् करना उनका भेदन है । यहा भेदनका अर्थ नाश नहीं है क्योंकि जो सन् है उसका अत्यन्त नाश नहीं होता ।’

§ २१६. जो जीवको परतन्त्र करने है अथवा जीव जिनके द्वारा परतन्त्र किया जाता है उन्हे कम कहते हैं । अथवा, जीवके द्वारा । मत्क्षेपदशनादि परिणामोमे जो किये जाते हैं—उपाजित होते हैं वे कम हैं । वे दो प्रकारके हैं—१ द्रव्यकर्म और २ भावकर्म । उनमे द्रव्यकर्म मूलप्रकृतियोंके भेदसे ज्ञानावरण आदि आठ प्रकारका है तथा उत्तर प्रकृतियोंके भेदमे एक-सौ अड़तालीस प्रकारका है । तथा उत्तरोत्तर प्रकृतियोंके भेदसे अनन्त प्रकारका है और वे सब पुद्गलपरिणामात्मक हैं, क्योंकि वे जीवकी परतन्त्रतामे कारण हैं, जैसे निगड (बन्धनविशेष) आदि ।

शंका—उपयुक्त हेतु (जीवकी परतन्त्रतामे कारण) क्रोधादिके साथ व्यभिचारी हैं ?

समाधान—नहीं, क्योंकि क्रोधादि जीवके परिणाम हैं और इस लिये वे परतन्त्र-त्वरूप हैं—परतन्त्रतामे कारण नहीं । प्रकट है कि जीवका क्रोधादिपरिणाम स्वयं परतन्त्रता है, परतन्त्रताका कारण नहीं । अतः उक्त हेतु क्रोधादिके साथ व्यभिचारी नहीं हैं ।

§ २१७. शंका—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार घात-कर्म ही अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त मुख्य और अनन्तवीयरूप जीवके स्वरूपघातक होनेमे परतन्त्रताके कारण हैं । नाम, गोत्र, वदनीय और आयु ये चार अघात कर्म नहीं,

धातित्वात्पारतन्यनिमित्तत्वासिद्धेरिति पक्षाव्यापको हेतुः, वनस्पतिचैतन्ये स्वापवत्, इति चेत्, न; तेषामपि जीवस्वरूपसिद्धत्वप्रतिबन्धित्वात्पारतन्यनिमित्तत्वापपत्तेः । कथमेव तेषामघातिकर्मत्वम् ? इति चेत्, जीवन्मुक्तिलक्षणपरमार्हन्त्यलक्ष्मीधातित्वाभावादिति ब्रूमहे । ततो न पक्षाव्यापको हेतुः । नाप्यन्यथानुपपत्तिनियमनिश्चयविकलः पुद्गलपरिणामात्मकत्वसाध्यमन्तरेण पारतन्यनिमित्तत्वस्य साधनस्थानुपपत्तिनियमनिर्णयात् । तानि च स्वकार्येण यथानाम प्रतीयमानेनानुमीयन्ते, दृष्टकारणव्यभिचाराददृष्टकारणसिद्धेः । भावकर्माणि पुनश्चैतन्यपरिणामात्मकानि क्रोधाद्यात्मपरिणामानां क्राधादिकर्मोदयनिमित्तानामादयिकत्वेऽपि कथञ्चिदात्मनोऽनर्थान्तरत्वाच्चिद्रूपत्वाविरोधात् । ज्ञानरूपत्व तु तेषां विप्रतिषिद्धम्, ज्ञानस्पर्शादयिकत्वाभावात् ।

क्योंकि वे जीवके स्वरूपघातक नहीं हैं । अतः उनके परतन्त्रताको कारणता असिद्ध है और इसलिये हेतु पक्षाव्यापक है, जैसा वनस्पतिमें चैतन्य सिद्ध करनेके लिये प्रयुक्त किया गया 'स्वाप' (मोनारूप क्रियाविशेष) हेतु ?

समाधान—नहीं, क्योंकि नामादि अघाति कर्म भी जीवके स्वरूप-सिद्धपनेके प्रतिबन्धक है और इसलिये उनके भी परतन्त्रताको कारणता उपपन्न है ।

शका—यदि ऐसा है तो फिर उन्हें अघाति कर्म क्यों कहा जाता है ?

समाधान—वे जीवन्मुक्तिरूप उत्कृष्ट आर्हन्त्यलक्ष्मी—पुनश्चैतन्यप्रयादि विभूतिके घातक नहीं हैं और इसलिये उन्हें हम अघातिकर्म कहते हैं । अतः हेतु पक्षाव्यापक (मागामिद्ध) नहीं है । और न अन्यथानुपपत्तिनियम—अविनाभावरूप व्यापिके निश्चय ग्राहक है, क्योंकि पुद्गलपरिणामरूप साध्यके बिना परतन्त्रतामें कारणत्वरूप साधनके न होनेका अविनाभावनियम निर्णीत है । तथा वे जिनका जो नाम है उस नामसे प्रतीत होनेवाले अपने कार्यद्वारा अनुमान किये जाते हैं, क्योंकि दृष्टकारणोंमें व्यभिचार होनेमें अदृष्टकारणकी सिद्धि होती है । तात्पर्य यह कि जो पौद्गलिक द्रव्यकर्म है और जो ज्ञानावरणादिरूप है वे ज्ञानदर्शनादि आत्मगुणोंके घातक हैं और अज्ञान-अदृष्ट आदि दोषोंको उत्पन्न करते हैं । इन दोषरूप कार्योंसे उन ज्ञानावरणादि पौद्गलिक द्रव्यकर्मोंका अनुमान होता है, क्योंकि जो कार्य होता है वह कारणके बिना नहीं होता और चूंकि कार्य अज्ञानादि है, इसलिये उनके भी कारण होने चाहिये और जो उनके कारण हैं वे ज्ञानावरणादि कर्म हैं । अन्य दृष्टकारणोंमें व्यभिचार देखनेमें सर्वत्र अदृष्ट (अतीन्द्रिय) कारणकी सिद्धि की जाती है । इस प्रकारसे ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म सिद्ध होते हैं ।

भावकर्म चैतन्यपरिणामरूप है, क्योंकि क्रोधादिकर्मोंके उदयमें होनेवाले क्रोधादि आत्मपरिणाम यद्यपि औदयिक हैं तथापि वे कथंचन आत्मामें अभिन्न हैं और इसलिये उनके चैतन्यरूपताका विरोध नहीं है । लेकिन ज्ञानरूपता तो उनके नहीं है, क्योंकि ज्ञान औदयिक (कर्मोदयजन्य) नहीं है । अतः क्रोधादि आत्मपरिणाम आत्मामें कथंचित् अभिन्न होनेमें चैतन्यपरिणामात्मक है ।

§ २६८. १ धर्माधर्मयोः कर्मरूपयोरमात्मगुणत्वाद्भौदयिकत्वम् । नापि पुद्गलपरिणामात्मक-
त्वमिति केचित्; तेऽपि न युक्तिवादिनः, कर्मणामात्मगुणत्वे तत्पारतन्त्र्यनिमित्तत्वायोगात्, सर्व-
दाऽऽत्मनो बन्धानुपपत्तेर्मुक्तिप्रसङ्गात् । न हि यो यस्य गुणः स तस्य पारतन्त्र्यनिमित्तम्,
यथा पृथिव्यादे रूपादि^१, आत्मगुणश्च धर्माधर्मसंज्ञकं कर्म परैरभ्युपगम्यते, इति न तत्
आत्मनः पारतन्त्र्यनिमित्तं स्यात् ।

§ २६९. तत एव च “प्रधानविवर्त्तः शुक्लं कृष्णं च कर्म” [] इत्यपि
मिथ्या, तस्यात्मपारतन्त्र्यनिमित्तत्वाभावे कर्मत्वायोगात्, अन्यथाऽतिप्रसङ्गात् । प्रधानपारतन्त्र्य-
निमित्तत्वात्तस्य कर्मत्वमिति चेत्, न, प्रधानस्य तेन बन्धोपगमे मोक्षोपगमे च पुरुषकल्पनावै-
यर्थ्यात् । बन्धमोक्षफलानुभवनस्य पुरुषे प्रतिष्ठानाञ्च पुरुषकल्पनावैयर्थ्यमिति चेत्, तदेतदमम्ब-
दाभिधानम्, प्रधानस्य बन्धमोक्षौ पुरुषस्तत्फलमनुभवतीति कृतनाशाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ।

§ २६८. शंका—कर्म धर्म और अधर्मरूप है और वे आत्माके गुण हैं, इसलिये वे
औदयिक नहीं हैं और न पुद्गलपरिणामरूप हैं । तात्पर्य यह कि जो धर्म-अधर्म (अदृष्ट)
रूप कर्म हैं वे आत्माका गुण है । अतएव उन्हें औदयिक अथवा पुद्गलपरिणामा-
त्मक मानना उचित नहीं है ?

समाधान—आपका यह कथन युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि यदि कर्म आत्माके गुण
हों तो वे आत्माकी परतन्त्रताके कारण नहीं हो सकते और इस तरह आत्माके कभी भी
बन्ध न हो सकनेसे उसके मुक्तिका प्रसंग आवेगा । प्रकट है कि जो जिसका गुण है वह
उसकी परतन्त्रताका कारण नहीं होता, जैसे पृथिवी आदिके रूपादिगुण और आत्माका
गुण धर्म-अधर्मसंज्ञक अदृष्टरूप कर्मको नैर्वायिक और वैशेषिक स्वीकार करते हैं, इस
कारण वह आत्माकी परतन्त्रताका कारण नहीं हो सकता है ।

§ २६९. जो यह प्रतिपादन करते हैं कि “प्रधानका परिणामरूप शुक्ल और कृष्ण
दो प्रकारका कर्म है” [] वह भी सम्यक् नहीं है, क्योंकि यदि वह
आत्माकी पराधीनताका कारण नहीं है तो वह कर्म नहीं हो सकता । अन्यथा अनि-
प्रसङ्ग दोष आवेगा । तात्पर्य यह कि यदि कर्म प्रधानका परिणाम हो तो वह आत्माका
पराधीन नहीं कर सकता और जब वह आत्माको पराधीन नहीं कर सकता तो उसे कर्म
नहीं कहा जा सकता । प्रसिद्ध है कि कर्म वही है जो आत्माको पराधीन बनाता है । यदि
आत्माको पराधीन न बनाने पर भी उसे कर्म माना जाय तो जो कोई भी पदार्थ कर्म हो
जायगा । यदि कहे कि वह प्रधानकी परतन्त्रताका कारण है और इसलिये प्रधानपरिणाम
कर्म हैं तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि प्रधानके उभसे बन्ध और
मोक्ष माने तो पुरुष (आत्मा) की कल्पना करना व्यर्थ है । अगर कहा जाय कि बन्ध
और मोक्षके फलका अनुभवन पुरुषमें होता है, अतः पुरुषकी कल्पना व्यर्थ नहीं है
तो यह कथन भी सङ्गत नहीं है, क्योंकि प्रधानके बन्ध-मोक्ष मानने और पुरुषको उनका
फलभोक्ता मानने पर कृतनाश और अकृतके स्वीकारका प्रसङ्ग आता है ।

प्रधानेन हि कृतौ बन्धमोक्षौ, न च तस्य तत्फलानुभवनमिति कृतनाशः, पुरुषेण तु तौ न कृतौ तत्फलानुभवनं च तस्यैवकृताभ्यागम कथं परिहर्तुं शक्यः? पुरुषस्य चेतनत्वात्फलानुभवनम्, न प्रधानस्य, अचेतनत्वादिति चेत्, न, मुक्तात्मनोऽपि प्रधानकृतकर्मफलानुभवाननुषङ्गात् । मुख्य प्रधानसंसर्गाभावात् तत्फलानुभवनमिति चेत्, तर्हि संसारिण प्रधानसंसर्गाद्वन्धफलानुभवनं सिद्धम् । तथा च पुरुषस्यैव बन्धः सिद्धः^१, प्रधानेन संसर्गस्य बन्धफलानुभवननिमित्तस्य बन्धरूपत्वात्, बन्धस्यैव संसर्ग इति नामकरणात् । स चात्मनः प्रधानसंसर्गः कारणमन्तरेण न सम्भवतीति पुरुषस्य मिथ्यादर्शनादिपरिणामस्तत्कारणमिति प्रत्येतव्यम् । प्रधानपरिणामस्यैव तत्संसर्गकारणत्वे मुक्तात्मनोऽपि तत्संसर्गकारणत्वप्रसक्तंरिति मिथ्यादर्शनादीनि भावकर्मणि पुरुषपरिणामात्मकान्येव पुरुषस्य परिणामित्वापपत्तेः, तस्यापरिणामित्वे बन्तुत्वविरोधान्, निरन्वयविनश्वरक्षणाच्चित्तवत् । द्रव्यकर्मणि तु पुद्गलपरिणामात्मकान्येव प्रधानस्य पुद्गलपर्यायत्वात्, पुद्गलस्यैव प्रधानमिति नामकरणात् । न च प्रधानस्य पुद्गलपरिणामात्मकत्वमसिद्धम्, पृथिव्यादिपरिणामात्मकत्वात् । पुरुषस्यापुद्गलद्रव्यस्य तदनुपलब्धिः,

प्रकट है कि प्रधानके द्वारा बन्ध और मोक्ष किये जाते हैं पर वह उनके फलका भोक्ता नहीं है और इस तरह कृतका नाश हुआ । तथा पुरुषके द्वारा वे (बन्ध और मोक्ष) किये नहीं जाते हैं लेकिन वह उनके फलका भोक्ता है और इसतरह यह अकृताभ्यागम हुआ । वतलाष्टयं, इनका परिहार कैसे करेंगे ? यदि कहे कि पुरुष चेतन है, इसलिये वह फलका भोक्ता है किन्तु प्रधान फलका भोक्ता नहीं है, क्योंकि वह अचेतन है तो यह कहना भी उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि मुक्तात्माके भी प्रधानद्वारा किये कर्मके फलानुभवका प्रसङ्ग आवेगा । कारण वह भी चेतन है । यदि माना जाय कि मुक्तात्माके प्रधानका संसर्ग नहीं है और इसलिये प्रधानकृत कर्मके फलानुभवका मुक्तात्माके प्रसंग नहीं आसकता तो समग्री आत्माके प्रधानके संसर्गमें बन्धके फलका अनुभवन सिद्ध हो जाता है । और इस तरह पुरुषके ही बन्ध सिद्ध होता है, क्योंकि प्रधानके साथ जो संसर्ग है और जो बन्धके फलानुभवमें कारण होता है वह बन्धरूप है, अतः बन्धका ही संसर्ग नाम रखा गया है । सो वह आत्माका प्रधानसंसर्ग (बन्ध) बिना कारणक सम्भव नहीं है, अतएव पुरुष (आत्मा) का मिथ्यादर्शनादिरूप परिणाम उस (प्रधानसंसर्गरूप बन्ध) का कारण समझना चाहिये । यदि प्रधानपरिणामको ही प्रधानसंसर्गका कारण माना जाय तो मुक्तात्माके भी वह (प्रधानपरिणाम) प्रधानसंसर्ग करानेमें कारण होगा । इसलिये मिथ्यादर्शन आदि भावकर्म पुरुषपरिणामात्मक ही है, क्योंकि पुरुष परिणामी है । यदि वह अपरिणामी हो तो वह वस्तु नहीं बन सकता है, जैसे अन्वयराहित विनष्ट होनेवाला क्षणिक चित्त । किन्तु द्रव्यकर्म पुद्गलपरिणामात्मक ही है क्योंकि प्रधान पुद्गलका ही नाम है । हम जिसे पुद्गल कहते हैं उसे आप (साव्य) प्रधान बतलाते हैं और इस तरह पुद्गलका ही आपने प्रधान नाम रख दिया है । तथा प्रधानको पुद्गलका परिणाम कइना अस्मिद्ध नहीं है, क्योंकि वह (प्रधान) पृथिवी आदिका परिणामरूप है । और यह पृथिवी आदिका परिणाम पुरुषके, जो पुद्गल द्रव्य नहीं

बुद्ध्यहङ्कारादिपरिणामात्मकत्वात् । न हि प्रधाने बुद्ध्यदिपरिणामो घटते । तथा हि—न प्रधानं बुद्ध्यदिपरिणामात्मकम्, पृथिव्यादिपरिणामात्मकत्वात् । यत्तु बुद्ध्यदिपरिणामात्मकं तन्न पृथिव्यादिपरिणामात्मकं दृष्टम्, यथा पुरुषद्रव्यम्, तथा च ^१प्रधानम्, तस्मान्न बुद्ध्यदिपरिणामात्मकम् ।

§ ३००. पुरुषस्य बुद्ध्यदिपरिणामात्मकत्वमिदमेव वैधर्म्यदृष्टान्ततेति चेत्; न, तस्य तन्माधनात् । तथा हि—बुद्ध्यदिपरिणामात्मकः पुरुष, चेतनत्वात् । यस्तु न बुद्ध्यदिपरिणामात्मकः स न चेतना दृष्टः, यथा घटादिः, चेतनश्च पुरुषः, तस्माद्बुद्ध्यदिपरिणामात्मक इति सम्यगनुमानात् ।

§ ३०१. तथाऽऽकाशपरिणामात्मकत्वमपि प्रधानस्य न घटते मूर्तिमत्पृथिव्यादिपरिणामात्मकस्यामूर्ताकाशपरिणामात्मकत्वविरोधात्, घटादिषु । शब्दादितन्मात्राणां तु पुद्गलद्रव्यपरिणामात्मकत्वमेव कर्मेन्द्रियद्रव्यमनोवत् । भावमनोबुद्धीन्द्रियाणां तु पुरुषपरिणामात्मकत्वमाधनात् जीवपुद्गलद्रव्यव्यतिरिक्तं द्रव्यान्तरमन्यत्र धर्माधर्माकाशकालद्रव्येभ्य इति न

है—चेतन द्रव्य है, उपलब्ध नहीं होता, क्योंकि वह बुद्धि, अहंकार आदि परिणामात्मक है । निश्चय ही प्रधानमे बुद्ध्यदिपरिणाम नहीं बन सकते हैं । हम सिद्ध करेंगे कि प्रधान बुद्ध्यदिपरिणामरूप नहीं है, क्योंकि वह पृथिवी आदिके परिणामरूप हैं । जो बुद्ध्यदिपरिणामरूप है वह पृथिवी आदिके परिणामरूप नहीं देखा गया, जैसे पुरुष । और पृथिवी आदिके परिणामरूप प्रधान हैं, इस कारण वह बुद्ध्यदिपरिणामरूप नहीं है ।

§ ३००. शंका—पुरुषमे बुद्ध्यदिपरिणाम असिद्ध है और इस लिये वह वैधर्म्यदृष्टान्त नहीं होसकता है ?

समाधान—नहीं; क्योंकि हम पुरुषके बुद्ध्यदि परिणाम निम्न अनुमानमे सिद्ध करते हैं—पुरुष बुद्ध्यदिपरिणामात्मक है, क्योंकि वह चेतन है । जो बुद्ध्यदिपरिणामात्मक नहीं है वह चेतन नहीं देखा गया, जैसे घट वगैरह । और चेतन पुरुष है, इसलिये वह बुद्ध्यदिपरिणामात्मक है ।

§ ३०१. तथा प्रधानको जो आकाशपरिणामात्मक कहा जाता है वह भी नहीं बनता है, क्योंकि जो मूर्तिमान् पृथिवी आदिका परिणामरूप है वह अमूर्त्तिक आकाशका परिणाम नहीं हो सकता । कारण, दोनों परस्परविरुद्ध हैं, जैसे घटादिक । शब्दादिक पाँच तन्मात्राँ तो पुद्गलद्रव्यके परिणाम ही हैं, जैसे कर्मेन्द्रियाँ और द्रव्यमन । किन्तु भावमन और बुद्धीन्द्रियाँ पुरुषपरिणामात्मक सिद्ध होती हैं और इस तरह जीव और पुद्गलके सिवाय धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन द्रव्योंको छोड़कर अन्य द्रव्य सिद्ध नहीं

१ स द 'च न' । २ द प्रती 'तथा शब्दो नाकाशपरिणामात्मकः पुद्गलपरिणामात्मकत्वात्, यदाकाशपरिणामात्मकं तन्न पुद्गलपरिणामात्मकं' इति पाठः तथेत्यादिमूर्तिमदन्तपाठस्थाने उपलभ्यते ।

प्रधानं नाम तत्त्वान्तरमस्ति । सत्त्वरजस्तमसामपि द्रव्यभावरूपाणां पुद्गलद्रव्यपुरुषद्रव्यपरिणामत्वोपपत्तेः, अन्यथा तदघटनात्, इति द्रव्यकर्माणां पुद्गलात्मकान्येव सिद्धानि, भावकर्मणां जीवपरिणामत्वमिद्वे. । तानि च द्रव्यकर्माणि पुद्गलस्कन्धरूपाणि, परमाणुना कर्मत्वा-नुपपत्तेः, तेषां जीवस्वरूपप्रतिबन्धकत्वाभावादिति कर्मस्कन्धसिद्धिः^१ । ते च कर्मस्कन्धा बहव इति कर्मस्कन्धराशयः सिद्धाः । ते च भूभृत इव भूभृत इति व्यपदिश्यन्ते समाधिवचनात् । तेषां कर्मभूभृतां भेदो विश्लेषणमेव न पुनरत्यन्तमज्ञेय, मतो द्रव्यस्यात्यन्तविनाशानुपपत्तेः प्रसिद्धत्वात् । तत एव कर्मभूभृतां भेत्ता भगवान् प्रोक्तो न पुनर्विनाशयितेति निरवद्यमिदं “भेत्तार कर्मभूभृतां ज्ञातारं विश्वतत्त्वानाम्” इति विशेषणाद्वितयं “मोक्षमार्गस्य नेतारम्” इति विशेषणवन् ।

[मोक्षस्य स्वरूपम्]

§ ३०२. क. पुनर्मोक्ष ? इत्याह—

स्वान्मलाभस्ततो मातुः कृत्स्नकर्मक्षयान्मतः ।

निर्जगत्संहराभ्यां नुः^२ सर्वसद्वादिनामिह ॥११६॥

होता । ऐसी हालतमें प्रधान नामका अलग तत्त्व नहीं है । सत्त्व, रज और तम ये तीन भी, जो द्रव्य और भावरूप हैं, पुद्गलद्रव्य और पुरुषद्रव्यके परिणाम सिद्ध होते हैं । यदि वे उन दोनोंके परिणाम न हों तो वे बन ही नहीं सकते हैं । तात्पर्य यह कि जो सत्त्व, रज और तम इन तीनोंकी साम्य अवस्थाको प्रधान कहा गया है वे तीनों भी जीव और पुद्गलके ही परिणाम हैं और इसलिये इन दोनोंके अलावा उन (सत्त्वादि) का आधारभूत कोई अलग द्रव्य नहीं है जिसे प्रधान माना जाय । इस प्रकार द्रव्यकर्म पुद्गलपरिणामक ही सिद्ध होते हैं, क्योंकि भावकर्म जीवकर्म परिणाम सिद्ध हैं । और वे द्रव्यकर्म पुद्गलस्कन्धरूप हैं, क्योंकि परमाणुओंमें कर्मपना नहीं बन सकता है । कारण, वे जीवस्वरूपके प्रतिबन्धक नहीं हैं, इस तरह कर्मस्कन्ध प्रसिद्ध होते हैं । तथा वे कर्मस्कन्ध बहुत हैं, इस लिये कर्मस्कन्धराशि भी सिद्ध हो जाती है और चूंकि वे पर्वतोंकी तरह विशाल और दुर्भेद्य हैं इस लिये उन्हें मंत्तेपमे भूभृत्—पर्वत कहा जाता है । उन कर्मपर्वतोंका जो भेदन है वह उनका विश्लेषण—जुदा करना ही है, अत्यन्त नाश नहीं, क्योंकि सत्तात्मक द्रव्यका अत्यन्त विनाश नहीं होता, यह सबप्रसिद्ध है । इसीमें भगवान् को कर्मपर्वतोंका भेत्ता—भेदनकर्ता—विश्लेषणकर्ता कहा है, नाशकर्ता नहीं । इस प्रकार ‘कर्मपर्वतोंका भेत्ता, विश्वतत्त्वोंका ज्ञाता’ ये दोनों आपके विशेषण निरवद्य हैं—निर्दोष है, जैसे ‘मोक्षमार्गका नेता’ यह विशेषण निर्दोष है ।

§ ३०२. शंका—मोक्षका स्वरूप क्या है अर्थात् मोक्ष किसे कहते हैं ?

समाधान—इसका उत्तर अगली कारिकामें कहते हैं—

‘चूंकि कर्मपर्वतोंका क्षय होता है, अतः समस्त कर्मोंका संवर और निजगद्द्वारा क्षय होकर जीव (पुरुष) को जो अपने स्वरूपका लाभ होता है वह आस्तिकोंके मोक्ष माना गया है ।’

१ द ‘कर्मस्कन्धसिद्धेः’ । २ नु ‘नु’ ।

§ ३०३. यत् एवं तत् स्वात्मलाभो जीवस्य मोक्षं कृत्स्नानां कर्मणामागामिनां मञ्चितानां च सवरनिर्जराभ्यां क्षयाद्विश्लेषात्सर्वसद्वादिना मतं इति सर्वेषामास्तिकानां मोक्ष-स्वरूपे विवादाभावः दृश्यते। तेषामात्मस्वरूपे कर्मस्वरूपे च विवादात्। स च प्रागेव निरस्तः, अनन्तज्ञानादिचतुष्टयस्य सिद्धत्वस्य चात्मनः स्वरूपस्य प्रमाणप्रसिद्धत्वात्। न अचेतनत्वमात्मनः स्वरूपम्, तस्य ज्ञानसमवायित्वविरोधात्, आकाशादिवत्^१। तत्कारणादृष्टविशेषासम्भवाच्च, तद्वत्, तस्यान्तःकरणसंयोगस्यापि दुर्घटत्वात्। प्रतीयते च ज्ञानमात्मनि, ततस्तस्य नाचेतन्यं स्वरूपम्।

§ ३०४. ज्ञानस्य चैतन्यमनित्यत्वात्कथमात्मनो नित्यस्य तत्स्वरूपम् ? इति चेत्, न, अनन्तस्य ज्ञानस्यानादेशचानित्यत्वैकान्ताभावात्। ज्ञानस्य नित्यत्वे न कदाचिदज्ञानमात्मनः^२ स्थितिर्न चेत्, न, तदावरणोदये तद्विरोधात्। एतेन समस्तवस्तुविषयज्ञानप्रसङ्गोऽपि विनिवारितः। तद्व्याप्तिकर्मोदये सति संसारिणस्तदसम्भवात्। तत्त्वये तु केवलिनः सर्वद्रव्यपर्यायविषयस्य ज्ञानस्य प्रमाणतः प्रसिद्धेः सर्वज्ञत्वस्य साधनात्। चैतन्यमात्रमेवात्मनः स्वरूपम्

§ ३०३. आगामी और मञ्चित समस्त कर्मोंका संवर और निर्जराद्वारा क्षय होनेमें जीवके स्वात्मलाभरूप मोक्ष होता है। कारिकामें जो 'सर्वसद्वादिना मतं' पदका प्रयोग है उसमें सभी आस्तिकोंका मोक्षके स्वरूपविषयमें विवादाभाव प्रदर्शित किया गया है। प्रार्थान मोक्षके उक्त स्वरूपमें सभी आस्तिकोंका अविवाद है— वे उसे मानते हैं। केवल आत्माके स्वरूप और कर्मके स्वरूपमें उन्ने विवाद है किन्तु वह पहले ही निराकृत हो चुका है क्योंकि प्रमाणमें अनन्तज्ञानादिचतुष्टय और सिद्धत्व आत्माका स्वरूप प्रसिद्ध होता है। प्रकट है कि अचेतनता (जड़ता) आत्माका स्वरूप नहीं है, अन्यथा आत्माके ज्ञानका समवाय नहीं बन सकेगा जेमें आकाशादिकमें वह नहीं बनता है। और ज्ञानका कारणभूत अदृष्टविशेष भी आकाशादिकी तरह उस (जड़ आत्मा) के सम्भव नहीं है। तथा अन्तःकरणसंयोग भी उसका दुर्घट है। और आत्मामें ज्ञान प्रतीत होता है। अतः आत्माका अचेतनता स्वरूप नहीं है।

§ ३०४. शका—चैतन्यरूप ज्ञान अनित्य है और इसलिये वह नित्य आत्माका स्वरूप कैसे बन सकता है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि ज्ञान अनन्त और अनादि है इसलिये वह सर्वथा अनित्य नहीं है—नित्य भी है।

शका—यदि ज्ञान नित्य है तो आत्माके कभी अज्ञान नहीं होना चाहिये ?

समाधान—नहीं, क्योंकि ज्ञानावरणकर्मका उदय होनेपर अज्ञानके होनेमें कोई विरोध नहीं है। इस कथनमें समस्त पदार्थोंके ज्ञानका प्रसङ्ग भी दूर हो जाता है क्योंकि समस्त पदार्थोंके ज्ञानको घातनवाले घातिकर्मोंके उदयमें संसारियोंके वह सम्भव नहीं है। उनके नाश हो जानेपर तो केवलीभगवानके वह समस्त द्रव्यों और उनकी समस्त पर्यायोंको विषय करनेवाला ज्ञान प्रमाणसे प्रसिद्ध है और इसलिये सर्वज्ञताकी उनके

१ मुक्त 'आकाशादि'। २ द 'द्विजात्मनः'।

[न ज्ञानम्] इत्यप्यनेन^१ निरस्तम्, ज्ञानस्वभावरहितस्य चेतनत्वविरोधात्, गगनादिवत् ।

§ ३०५. “प्रभाम्बरमिदं चित्तम्” [] इति स्वसंवेदनमात्रं चित्तस्य स्वरूपं वदन्नपि सकलार्थविषयज्ञानसाधना^२दिरस्तः, स्वसंविन्मात्रेण वेदनेन सर्वार्थमाज्ञात्करणविरोधात् ।

§ ३०६. तदेवं प्रतिवादिपक्षिकल्पिताऽऽत्मस्वरूपस्य प्रमाणबाधितत्वात्स्याद्वादिनिगदितमेवानन्तज्ञानादिस्वरूपमात्मनो व्यवनिष्ठते । ततस्तस्यैव लाभो मोक्षः सिद्ध्येन्न पुनः स्वात्म-प्रहाणमिति प्रतिपद्येमहि प्रमाणमिद्धत्वात् ।

§ ३०७. तथा कर्मस्वरूपे च विप्रतिपत्तिः कर्मवादिनां कल्पनाभेदात् । सा च पूर्वं निरस्ता, इत्यलं विवादेन ।

[संवरनिर्जराभोक्षाणां भेदप्रदर्शनम्]

§ ३०८. ननु च संवरनिर्जराभोक्षाणां भेदाभावः, कर्माभावस्वरूपत्वाविशेषात्, इति चेत्;

सिद्धि की जाती है । तात्पर्य यह कि आत्मामें जब तक घातिकर्मोंका उदय विद्यमान रहता है तब तक समस्त पदार्थोंका ज्ञान संसारी जीवोंको नहीं होता, किन्तु जिस आत्मविशेषक घातिकर्मोंका अभाव होजाता है उसके समस्त पदार्थविषयक ज्ञान होता है क्योंकि विशिष्ट आत्माको सर्वज्ञ माना गया है । अतः ज्ञानको आत्माका स्वरूप माननेमें न सर्वार्थविषयक ज्ञानका प्रसङ्ग आता है और न अज्ञानके अभावका प्रसङ्ग आदि दोष प्राप्त होता है

जो कहते हैं कि ‘चेतन्यमात्र ही आत्माका स्वरूप है, ज्ञान नहीं’ [] उनका यह कहना भी उपर्युक्त विवेचनमें निराकृत होजाता है, क्योंकि जो ज्ञानस्वभावसे रहित है वह चेतन नहीं होसकता है, जैसे आकाशादिक ।

§ ३०५. “प्रकाशस्वरूपं यद्वा चित्तं (आत्मा) है”, [] अतः स्वसंवेदनमात्रं चित्तका स्वरूप है, बौद्धोंका यह कथन भी ज्ञानको सकलार्थविषयक सिद्ध करनेमें खण्डित होजाता है क्योंकि जो ज्ञान अपने आपका ही वेदक (प्रकाशक) है वह समस्त पदार्थोंका साक्षात्कर्ता नहीं होसकता है ।

§ ३०६. इन प्रकार प्रतिवादियोंद्वारा कल्पित किया गया आत्माका स्वरूप प्रमाणबाधित होनेसे स्याद्वादियोंद्वारा कहा गया आत्माका अनन्तज्ञानादि स्वरूप व्यवस्थित होता है । अतः उसी अनन्तज्ञानादि स्वरूपका लाभ (प्राप्ति) मोक्ष सिद्ध होता है, आत्माका नाश मोक्ष नहीं, यही हम ठीक समझते हैं क्योंकि वह प्रमाण-सिद्ध है ।

§ ३०७. इसी तरह कर्मको माननेवालोंके कर्मस्वरूपमें विवाद है, क्योंकि उसमें उनकी नाता कल्पनाएँ हैं जिनका पहले निराकरण किया जा चुका है । अतः इस विवादको अब समाप्त करते हैं ।

§ ३०८. शङ्का—संवर, निर्जरा और मोक्ष इनमें भेद नहीं है क्योंकि तीनों ही कर्मोंके अभावस्वरूप हैं ?

न; संवरस्यागामिकर्मानुत्पत्तिलक्षणात्वात् । “आप्तवनिरोधः संवरः” [तत्त्वार्थसू० ६।१] इति वचनात् । निर्जरायास्तु देश^१सञ्चितकर्मविप्रमोक्षलक्षणत्वात्, “देशतः कर्मविप्रमोक्षो निर्जरा” [] इति प्रतिपादनात् । कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षस्यैव मोक्षत्ववचनात् । ततः सञ्चिता-नागतद्रव्यभावकर्मणां विप्रमोक्षस्य संवरनिर्जरायोरभावः तत्तस्या मोक्षस्य भेदः सिद्धः^२ ।

[मोक्षमस्वीकुर्वतां नास्तिकानां प्रतिपादनं न मोक्षमद्भावबाधकमिति प्रदर्शयति]

§ ३०६ ननु च नास्तिकान्प्रति मोक्षस्वरूपेऽपि विवादः, इति चेत्; न, तेषां प्रलाप-मात्रविकारात्^३ । तदेवाह—

नास्तिकानां च नैवास्ति प्रमाणं तन्निराकृतौ ।

प्रलापमात्रकं तेषां नावधेयं महात्मनाम् ॥११७॥

§ ३१०. येषां प्रत्यक्षमेकमेव^४ प्रमाणं नास्तिकानां ते कथं मोक्षनिराकरणाय प्रमाणान्तरं वदेयुः? स्वेष्टहानिप्रसङ्गात् । पराभ्युपगतेन प्रमाणेन मोक्षाभावमाचक्षणा मोक्षसद्भावमेव किञ्चाचक्षते^५ न चे द्विस्तिष्ठमनसः परपर्यनुयोगपरतया ? प्रलापमात्रं तु महात्मना नावधेयम्,

समाधान—नहीं, क्योंकि आगामी कर्मोंका उत्पन्न न होना संवर है । कारण, “आप्तवका रुक जाना संवर है” [तत्त्वार्थसू० ६-१] ऐसा सूत्रकारका उपदेश है । और सञ्चित कर्मोंका एक-देश क्षय होना निर्जरा है । कारण, “एक-देशसे कर्मोंका नाश होना निर्जरा है” [] ऐसा कहा गया है । तथा समस्त कर्मोंका सर्वथा क्षीण हो जाना मोक्ष है । अतः संवर तो आगामी द्रव्य और भावकर्मोंके अभावरूप है और निर्जरा संचित द्रव्य और भावकर्मोंके एक-देश अभावरूप है । तथा मोक्ष आगामी और संचित समस्त द्रव्य-भाव कर्मोंके सम्पूर्णतः अभावरूप है जो न संवरसे होता है और न निर्जरासे और इसलिये दोनों (संवर और निर्जरा) का तथा दोनोंसे मोक्षका भेद सिद्ध है ।

§ ३०६. शङ्का—नास्तिकोंके लिये मोक्षके स्वरूपमें भी विवाद है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि उनका वह केवल प्रलाप है । यही आगे कहते हैंः—

‘नास्तिकोंके मोक्षका निराकरण करनेमें कोई प्रमाण नहीं है और इसलिये उनका वह कहना प्रलापमात्र (केवल वकता अथवा रोना) है, अतः वह महात्माओंके द्वारा ध्यान देने योग्य नहीं है ।’

§ ३१०. जिन नास्तिकोंके एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है वे मोक्षका निराकरण करनेके लिये अन्य प्रमाण कैसे मान सकते हैं ? अन्यथा अपने इष्टकी दानिका प्रसङ्ग आवेगा । यदि वे दूसरोंके माने प्रमाणद्वारा मोक्षका अभाव बतलाये तो वे यदि विज्ञिप्रचित्त नहीं हैं तो दूसरोंके प्रसन्न करनेपर मोक्षका सद्भाव ही क्यों नहीं बतलाते ? तात्पर्य यह कि नास्तिकोंके द्वारा केवल एक प्रत्यक्षप्रमाण माना जाता है और वह सद्भावका ही साधक है । इसलिये वे उनके द्वारा मोक्षका निषेध नहीं कर सकते हैं ।

1 मु स प ‘देश’ पाठा नास्ति । 2 द ‘भेदसिद्धिः’ । 3 मु प स ‘अत्रानविकारात्’ । 4 मु ‘प्रत्यक्षमेव’ । 5 द ‘एतद्विज्ञिष्ठमनसः’ ।

तेषामुपेक्षाहत्वात् । ततो निर्विवाद एव मोक्षः प्रतिपत्तव्यः ।

[मोक्षमार्गस्य स्वरूपकथनम्]

§ ३११. कस्तिहि मोक्षमार्गः ? इत्याह—

मार्गो मोक्षस्य वै सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकः ।

विशेषेण प्रपत्तव्यो नान्यथा तद्विरोधतः ॥११८॥

§ ३१२. मोक्षस्य हि मार्गः साक्षात्प्राप्त्युपायो विशेषेण प्रत्यायनीयः^१, असाधारण-कारणस्य तथाभावापपत्तेः, न पुनः सामान्यतः साधारणकारणस्य द्रव्यक्षेत्रकालभेदभाव-विशेषस्य सद्भावात् । स च त्रयात्मक एव प्रतिपत्तव्यः । तथा हि—‘सम्यग्दर्शनादित्रयात्मको मोक्षमार्गः, साक्षान्मोक्षमार्गत्वात् । यन्तु न सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकः स न साक्षान्मोक्षमार्गः, यथा ज्ञानमात्रादि, साक्षान्मोक्षमार्गश्च विवादाध्यामितः, तस्मात्सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकः’ इति ।

अतः उसका निषेध करनेके लिए उन्हें प्रमाणान्तर (अनुमान) मानना पड़ेगा और जब वे उसे मान लेते हैं तो उससे अच्छा यह है कि उसी प्रमाणान्तर (सद्भाव-साधकानुमान) से मोक्षका सद्भाव ही मान लेना चाहिए ? दूसरोंसे प्रश्न करवानेकी अपेक्षा स्वयं ही विवेकी बनकर उसका अस्तित्व उन्हें स्वीकार कर लेना उचित है । यदि वे बिना प्रमाणके ही उसका अभाव करे तो उनका वह प्रतापमात्र (प्रमाणशून्य कथन) कहा जायेगा और जो महात्माओंके ध्यान देनेयोग्य नहीं है, उनके लिये वह उपेक्षाके योग्य है । अतः निर्विवाद ही मोक्ष स्वीकार करना चाहिये ।

§ ३११. शंका—अच्छा तो यह बतलाये, मोक्षका मार्ग क्या है ?

समाधान—इसका उत्तर इस कारिकामें देते हैं—

‘मोक्षका मार्ग निश्चय ही विशेषरूपसे सम्यग्दर्शनादि तीनरूप जानना चाहिये, अन्यथा नहीं, क्योंकि उसमें विरोध है । बातरयं यह कि मोक्षप्राप्तिका उपाय सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चाग्नि इन तीनोंकी एकता है, अकेला सम्यग्दर्शन अथवा, अकेला सम्यग्ज्ञान या अकेला सम्यक्चाग्नि मोक्षप्राप्तिका उपाय नहीं है, क्योंकि वह प्रत्यक्षादि प्रमाणसे प्रतीत नहीं होता और इसलिये उसमें प्रतीतिविरोध है ।’

§ ३१२. प्रकट है कि मोक्षका मार्ग, साक्षात् मोक्षकी प्राप्ति का उपाय विशेषरूपसे ज्ञातव्य (जानने योग्य) है, क्योंकि जो असाधारण कारण होता है वही विशेषरूपसे ज्ञातव्य होता है । सामान्यरूपसे नहीं, क्योंकि द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भाव-विशेषरूपसे साधारण कारण विद्यमान रहता है और इसलिये वह विशेषतः ज्ञातव्य नहीं होता । और वह (मोक्षका विशेषतः मार्ग) तीनरूप ही जानना चाहिए, एक या दो रूप नहीं । वह इस प्रकारसे है—मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शन आदि तीनरूप है, क्योंकि वह साक्षात् मोक्षमार्ग है, जो सम्यग्दर्शन आदि तीनरूप नहीं है वह साक्षात् मोक्षमार्ग नहीं है, जैसे अकेला ज्ञान आदि । और साक्षात् मोक्षमार्ग विचारकोटिमें स्थित मोक्षमार्ग है, इस कारण

१ द ‘प्रत्यासन्नस्यासाध’, स ‘प्रत्यायनीये सा’ ।

अत्र नाप्रसिद्धो धर्मो, मोक्षमार्गमात्रस्य सकलमोक्षवादिनामविवादास्पदस्य^१ धर्मित्वात् । तत एव नाप्रसिद्धविशेषः पक्षः । नाप्यप्रसिद्धविशेषणं, सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकत्वस्य व्याधिविमोक्ष-मार्गे^२ रसायनादौ प्रसिद्धत्वात् । न हि रसायनश्रद्धानमात्रं सम्यग्ज्ञानाचरणरहितं सकलामय-विनाशनायालम् । नापि रसायनज्ञानमात्रं श्रद्धानाचरणरहितम् । न च रसायनाचरणमात्रं श्रद्धानज्ञानशून्यम् । तेषामन्यतमापाये सकलव्याधिविप्रमोक्षलक्षणस्य रसायनफलम्यासम्भवात् । तद्वत्सकलकर्ममहान्याधिविप्रमोक्षोऽपि तत्त्वश्रद्धानज्ञानाचरणत्रयात्मकादेवोपायादनुपायमुपपद्यते, तद-न्यतमापाये तदनुपपत्तेः ।

§ ३१३. ननु चायं प्रतिजार्थैकदेशामिद्धो हेतुः, शब्दानित्यत्वे शब्दत्ववत्, इति न मन्तव्यम्, प्रतिजार्थैकदेशत्वेन हेतोरसिद्धत्वायोगात् । प्रतिज्ञा हि धर्मधर्मममुदायलक्षणा, तदेकदेशस्तु धर्मो धर्मो वा । तत्र न धर्मो तावदप्रसिद्धः, “प्रसिद्धो धर्मो” [न्यायप्रवेश पृ० १] इति

वह सम्यग्दर्शनादि तीनरूप है । यहाँ (अनुमानमे) धर्मो अप्रसिद्ध नहीं है क्योंकि मोक्ष-मार्गमात्रको धर्मो बनाया गया है और उसमें सभी मोक्षवादियोंको अविवाद है—मोक्षमार्ग-विशेषमे ही उन्हें विवाद है (क्योंकि कोई सिर्फ ज्ञानका, कोई केवल दर्शन—श्रद्धा-विशेषको और कोई केवल चरित्रको मोक्षका मार्ग मानता है और इसलिये उसीमें मतभेद है) । मोक्षमार्गसामान्यमे तो सब एक मत है । अतएव पक्ष अप्रसिद्धविशेषण नहीं है और न अप्रसिद्धविशेषण भी है, क्योंकि सम्यग्दर्शन आदिका तीनरूपता रोगके मोक्षमार्ग (रोगके निवृत्तिकारण) रसायनादिक (दवा आदि) में प्रसिद्ध है । प्रकट है कि रसायनके सम्यग्ज्ञान और पञ्चाप्यके आचरणरहित केवल रसायनका श्रद्धान (विश्वास) समस्त रोगोंको नाश करनेमें समर्थ नहीं है । न रसायनके श्रद्धान और आचरणरहित केवल उसका ज्ञान भी समर्थ है और न श्रद्धानज्ञानान्य केवल रसायनका आचरण भी । कारण, उनमेंसे यदि एकका भी अभाव हो तो सम्पूर्ण रोगकी निवृत्तिरूप रसायनका फल प्राप्त नहीं होसकता है । उसी प्रकार समस्त कमरूपी महाव्याधिका मोक्ष (वृद्धता) भी यथार्थ श्रद्धान, यथार्थ ज्ञान और यथार्थ आचरण इन तीनरूप ही उपायमें निर्वाह प्रसिद्ध होता है, उनमेंसे किना एकका भी अभाव होनेपर वह नहीं बन सकता है । तात्पर्य यह कि मोक्षमार्गमे, चाहे वह किसी भी प्रकारका क्यों न हो, सम्यक् श्रद्धा, सम्यक् बोध और सम्यक् आचरण इन तीनोंकी एकता अनिवार्य है और इस लिये पक्ष अप्रसिद्धविशेषण भी नहीं है ।

§ ३१३. शंका—यह हेतु प्रतिजार्थैकदेशामिद्ध है, जैसे शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमें ‘शब्दत्व’—शब्दपना हेतु ?

समाधान—नहीं. क्योंकि प्रतिजार्थैकदेशरूपमे हेतु असिद्ध नहीं है । स्पष्ट है कि धर्म और धर्मिक समुदायको प्रतिज्ञा कहते हैं उसका एकदेश धर्मो अथवा धर्म है । उनमें धर्मो तो असिद्ध नहीं है, क्योंकि “धर्मो प्रसिद्ध होता है” [न्यायप्रवेश पृ० १]

१ मु स प ‘मविवादस्य’ । २ मु ‘मोक्षमार्गसा’ ।

वचनात् । न चायं धर्मित्वविवक्षायां प्रसिद्ध इति वक्तुं युक्तम्, प्रमाणतन्त्रस्य प्रत्ययस्याविशेषात् ।

§ ३१४. ननु मोक्षमार्गो धर्मी मोक्षमार्गत्वं हेतुः, तच्च न धर्मि, सामान्यरूपत्वात्, [सामान्यरूपस्य च] साधनधर्मत्वेन प्रतिपादनात्, इत्यपर, सोऽप्यनुकूलमाचरति, साधनधर्मस्य धर्मिरूपत्वाभावे प्रतिज्ञार्थैकदेशत्वनिराकरणात् । “विशेषं धर्मिणं कृत्वा सामान्यं हेतुं ब्रूवतो न दोषः” [] इति परैः स्वयमभिधानात् । ‘प्रयत्नानन्तरीयक’ शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् इत्यादिवत् ।

§ ३१५. क पुनरत्र विशेषो धर्मी ? मोक्षमार्ग इति व्रम् । कुतोऽस्य विशेषः ? स्वास्थ्यमार्गात् । न ह्यत्र मार्गसामान्य धर्मि । किं तर्हि ? मोक्षविशेषणो मार्गविशेषः ।

ऐसा कहा गया है । तथा यह कहना कि धर्मित्व (धर्मीपना) की विवक्षाके समय धर्मी असिद्ध है, युक्त नहीं है । कारण, प्रमाणसे उसकी सम्यक् प्रतीति होती है । तात्पर्य यह कि धर्मी कही तो प्रमाणसे, कहीं विकल्पसे और कहीं प्रमाण तथा विकल्प दोनोंसे प्रसिद्ध रहता है । प्रकृतमें ‘मोक्षमार्ग’ रूप धर्मी प्रमाणसे प्रसिद्ध है और इसलिये उक्त (धर्मीको अप्रसिद्ध होनेका) दोष नहीं है ।

§ ३१४. शंका—‘मोक्षमार्ग’ (विशेष) धर्मी है, ‘मोक्षमार्गत्वं’ (सामान्य) हेतु है और इसलिये वह धर्मी नहीं होसकता, क्योंकि वह सामान्यरूप है और सामान्यरूपका साधनधर्मरूपसे प्रतिपादन किया जाता है अर्थात् सामान्यको हेतु बनाया जाता है, धर्मी नहीं । और ऐसी हालतमें आप यह कैसे कहत है कि प्रकृतमें मोक्षमार्गमात्र—मोक्षमार्गसामान्यको धर्मी बनाया है ?

समाधान—आपका कथन हमारे अनुकूल है, क्योंकि यदि साधनधर्म (सामान्य) धर्मिरूप नहीं है तो वह प्रतिज्ञार्थैकदेश नहीं होसकता और उस दशामें प्रतिज्ञार्थैकदेशरूपमें हेतुको असिद्ध नहीं कहा जा सकता है । “विशेषको धर्मी बनाकर सामान्यको हेतु कहनेवालाके कोई दोष नहीं है” [] ऐसा दूसरे दार्शनिकोंने भी कहा है । जैसे ‘शब्द प्रयत्नका अविनाभावी है—प्रयत्नके बिना वह उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि प्रयत्नका अविनाभावी है’ इस स्थलमें विशेष—प्रयत्नका अविभावी—व्यक्तिको धर्मी और प्रयत्नका अविनाभावित्व (प्रयत्नानन्तरीयकत्व)—सामान्यको हेतु बनाया गया है ।

§ ३१५. शंका—अन्ध्रा तो बतलाइये, यहाँ किम विशेषका धर्मी बनाया गया है ?

समाधान—‘मोक्षमार्ग’ विशेषको ।

शंका—इसको विशेष कैसे कहा जाता है अर्थात् यह विशेष कैसे है ?

समाधान—क्योंकि वह आत्मनिष्ठ मार्ग है । प्रकट है कि यहाँ (अनुमानमें) मार्गसामान्यको धर्मी नहीं किया । किम क्या ? मोक्ष जिनका विशेषण है ऐमें मार्ग-विशेषको धर्मी किया है । तात्पर्य यह कि हमने उपर्युक्त अनुमानमें ‘मोक्षमार्ग’ विशेष(व्यक्ति)को धर्मी और ‘मोक्षमार्गत्वं’ सामान्यको हेतु बनाया है और इसलिये उपर्युक्त दोष नहीं है ।

कथमेवं मोक्षमार्गत्वं सामान्यम् ? मोक्षमार्गानेक^१व्यङ्गिनिष्ठत्वात् । इच्छिमानसशरीरव्याधि-
विशेषाणां मोक्षमार्गः^२, क्वचिद्द्रव्यभावसकलकर्मणाम्, इति मोक्षमार्गत्वं सामान्यं शब्दत्ववत् ।
शब्दत्व हि यथा शब्दविशेषे वर्णपदवाक्यात्मके विदादास्पदे तथा तत्तद्विततधनसुषिरशब्देऽपि
'श्रावणज्ञानजननसमर्थतया शब्दव्यपदेशं नातिक्रामति, इति शब्दविशेष धर्मिण कृत्वा शब्दत्व
सामान्य हेतु ब्रुवाणो न कश्चिद्दोषमास्तिष्ठते^३ तथाऽनन्वय^४दोषस्याप्यभावात् । तद्वन्मो-
क्षमार्गविशेष धर्मिणमभिधाय मोक्षमार्गत्वं सामान्यं साधनमभिधानो नोपलब्धव्यः^५ । तथा
साध्यधर्माऽपि प्रतिज्ञार्थैकदेशो हेतुत्वेनोपादीयमानो न प्रतिज्ञार्थैकदेशत्वेनामिद्ध, तस्य धर्मिणा
व्यभिचारात्, प्रतिज्ञार्थैकदेशस्यापि धर्मिणाऽमिद्धवानुपपत्तेः । किं तर्हि ? साध्यत्वेनैवामिद्ध,
इति न प्रतिज्ञार्थैकदेशो नामामिद्धो हेतुरस्ति ।

§ ३१६. विपक्षे बाधकप्रमाणाभावादन्वयानुपपन्नत्वनियमानिश्चयादगमकोऽयं हेतुः,

शंका—यदि आत्मनिष्ठ होनेसे 'मोक्षमार्ग' विशेष है तो 'मोक्षमार्गत्व' सामान्य
कैसे है अर्थात् उसे सामान्य क्यों कहा जाता है ?

समाधान—क्योंकि वह (मोक्षमार्गत्व) अनेक मोक्षमार्गव्यक्तियोंमें रहता है ।
किमीमें मानसिक एवं शारीरिक व्याधिविशेषोंका मोक्षमार्ग है और किमीमें द्रव्य तथा भाव
समस्त कर्मोंका मोक्षमार्ग है और इसलिये 'मोक्षमार्गत्व' शब्दत्वकी तरह सामान्य है ।
प्रकट है कि जिस प्रकार 'शब्दत्व' विचारकोटिमें स्थित वर्ण, पद और वाक्यरूप शब्द-
विशेषोंमें रहता है तथा तत्, वितत, घन एवं सुषिर शब्दोंमें भी श्रावणज्ञानको उत्पन्न
करनेमें समर्थ होनेमें 'शब्द' व्यपदेशको उलघन नहीं करता अर्थात् इन सभी विभिन्न
शब्दोंमें शब्दत्व रहता है और इस लिये शब्दविशेषको धर्मी बनाकर शब्दत्वसामान्यको
हेतु कहनेवालोंके कोई दोष नहीं होता । और न उसमें अनन्वयदोष ही आता है । उसी
प्रकार मोक्षमार्गविशेषको धर्मी बनाकर मोक्षमार्गत्वसामान्यको साधन कहनेवाले भी
दोषयोग्य नहीं है अर्थात् उनके भी कोई दोष नहीं हो सकता है ।

तथा साध्यधर्म भी प्रतिज्ञार्थैकदेश है, यदि उसे हेतु बनाया जाय तो वह प्रतिज्ञार्थ-
देशरूपमें अमिद्ध नहीं कहा जासकता, क्योंकि उसका धर्मीके साथ व्यभिचार है । कारण,
धर्मी प्रतिज्ञार्थैकदेश होता हुआ भी अमिद्ध नहीं होता । फिर वह अमिद्ध कैसे है ? इसका
उत्तर यह है कि चूंकि वह साध्य है और साध्य अमिद्ध होता है, इसलिये वह साध्य-
रूपमें ही अमिद्ध (स्वरूपामिद्ध) है । अतः हमारा हेतु प्रतिज्ञार्थैकदेश नामका अमिद्ध
हेत्वाभास नहीं है ।

§ ३१६. शङ्का—विपक्षमें बाधक प्रमाण न होनेसे हेतुमें अविनाभावरूप
व्याप्तिका निश्चय नहीं है और इसलिये आपका यह हेतु अगमक है—साध्यका साधक नहीं

- १ मु स प 'मोक्षमार्गाणामनेक' । २ 'मोक्षमार्गोऽनेक' । मूले स्वसंशोधितः पाठो निक्षिप्तः ।
३ 'मोक्षो ग्रासनमार्गः' । ४ 'मोक्षस्य मार्गः' । ५ 'श्रावण' । ६ 'ब्रुवता न किञ्चिद-
पस्तिष्ठते' । ७ 'अनन्वयत्व' । ८ मु स द 'नोपलब्धव्यः' । ९ मु स प 'साध्यत्वेनासि' ।
१० 'नियमनिश्चयात् । सम्यग्दर्शनादिज्ञायात्मकरहिते पदार्थगमकोऽयं' ।

इति चेत्, न, ज्ञानमात्राद् विपक्षे मोक्षमार्गत्वस्य हेतुः प्रमाणव्यापितत्वात् । सम्यग्दर्शनादि-
त्रयात्मकत्वं हि मोक्षमार्गस्य साध्ये ज्ञानमात्रादिविपक्षे, तत्र च न मोक्षमार्गत्वं सिद्धम्, बाध-
कमत्वात् । तथा हि—ज्ञानमात्रं हि न कर्ममहाव्याधिप्रोक्तमार्गः, श्रद्धानाचरणशून्यत्वात्,
शारीरमानसव्याधिनिमोक्तकारणरमायतज्ञानमात्रवत् । नाचरणमात्रं तत्कारणम्, श्रद्धानज्ञान-
शून्यत्वात्, रसायनाचरणमात्रवत् । नात्र ज्ञानैराग्ये ननुपायः, तत्त्वश्रद्धानविपुलत्वात्, रसा-
यनज्ञानागम्यमात्रवत्, इति सिद्धोऽन्यथा-प्रतिनियमः साधनस्य । ततो मोक्षमार्गस्य सम्य-
ग्दर्शनादित्रयात्मकत्वमिह ।

३१७. परम्परया मोक्षमार्गस्य सम्यग्दर्शनमात्रा-प्रकाशमित्येवमभिचारी हेतु इति चेत्
न, साक्षादिति विशेषणान्न । साक्षान्मोक्षमार्गत्वं हि सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकत्वं न ज्ञानचरण-
कारणकषायचरमन्त्रवृत्तिपरमार्हन्यत्वज्ञानजीवन्मोक्षमार्ग इति नुवर्तीतम् । तद्वैवाच्येण कदाचिच्चर-
मन्त्रवृत्तिवृत्त्यन्तर्गतत्वज्ञानमार्गस्य मोक्षमार्गत्वस्य सम्यग्दर्शनादित्रयात्मकत्वं न व्यभि-
चिकता है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि विपक्षभूत अफले ज्ञानादि से 'मोक्षमार्गत्व' हेतु प्रमाणसे
प्रापित है—अर्थात् प्रत्यक्षादिसे यह नुप्रतीत है कि मोक्षमार्गपता अफले ज्ञान, अर्थात्
वृत्ति और अनेक चारित्र्यसे, जो कि विपक्ष है, नहीं रहता है और इसलिये विपक्षबाधक
प्रमाण विद्यमान ही है । प्रकट है कि मोक्षमार्गसे सम्यग्दर्शनादि तीनरूप सिद्ध करनेसे
यकला ज्ञान अर्थात् विपक्ष है और उसमें मोक्षमार्गत्व सिद्ध नहीं है, क्योंकि उसमें बाधक
मोक्ष है । वह इस तरहसे—अफला ज्ञान कसेरूप महाव्याधिका मोक्षमार्ग नहीं है क्यों-
कि वह श्रद्धान और आचरणशून्य है, जैसे शारीरिक और मानसिक व्याधिके दृष्टनेका
। अणुभूत रसायनज्ञानमात्र । त अफला आचरण भी उसका कारण है क्योंकि वह श्रद्धान
और ज्ञानशून्य है, जैसे रसायनका आचरणमात्र । तथा न केवल ज्ञान और वैराग्य उत्त-
(कर्ममहाव्याधि मोक्ष)का उपाय है क्योंकि वे यथाय श्रद्धानर्गत हैं, जैसे रसायनका
केवल ज्ञान और केवल आचरण । इस प्रकार हेतुमें अविनाभावरूप व्यापिका निश्चय
सिद्ध है और इसलिये उसमें मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शनादि तीनरूप सिद्ध होता है ।

३१७. परम्परया—परम्परामें मोक्षमार्ग अफला सम्यग्दर्शनरूप सिद्ध है और इसलिये
हेतु उत्तम साथ व्यभिचारी है । तात्पर्य यह कि परम्परामें केवल सम्यग्दर्शनका भी
मोक्षमार्ग कहा गया है और इस लिये उपर्युक्त हेतु उसके साथ अनैकान्तिक है ?

समाधान—नहीं, क्योंकि 'मोक्षमार्ग' यह हेतुमें विशेषण दिया गया है । निश्चय ही
'मोक्षमार्ग' मोक्षमार्गपता सम्यग्दर्शनादि तीनरूपपताका व्यभिचारी नहीं है, जैसे क्षीणक-
षाय नामक दारुद्वे गुणस्थानके चरमरसायवर्ती परम आहन्त्यरूप जीवन्मोक्षके मार्गसे
नह सुप्रतीत है । उसी प्रकार अयोगरूपकी नाशक चउदहवे गुणस्थानके आन्तम समयमें
हेतुवासे समस्त कर्मोंके नाशरूप मोक्षके मार्गसे इति 'मोक्षमार्गपता' सम्यग्दर्-

1, 2 सु स प 'ह' नानि । 3 सु 'म' न स 'म' नो' इत्युक्तमर्थः । मूले मशोधन-पाठो
नानिः । —सन्पाठः ।

चरति तपोविशेषस्य परमशुक्लध्यानलक्षणस्य सम्यक्चारित्र्येऽन्तर्भावोदिति विस्तरतस्तत्त्वार्थालङ्कारे युक्त्यागमाविरोधेन परीक्षितमवबोद्धव्यम् ।

३१८. तदेवविधस्य मोक्षमार्गस्य प्रणेता विश्वतत्त्वज्ञ साक्षात्, परम्परया वा ? इति शङ्का-
यामिदमाह—

प्रणेता मोक्षमार्गस्याबाध्यमानस्य सर्वथा ।

मात्ताय एव स ज्ञेयो विश्वतत्त्वज्ञताऽऽश्रयः ॥११६॥

३१६. न हि परम्परया मोक्षमार्गस्य प्रणेता गुरुपूर्वकमाविच्छेदादधिगत^१ तत्त्वार्थशास्त्रार्थो-
ऽप्यस्मदादिभिः साक्षाद्विश्वतत्त्वज्ञताया समाश्रयः साध्यते, प्रतीतिविरोधात् । किं तर्हि ? साक्षा-
न्मोक्षमार्गस्य सकलबाधकप्रमाणरहितस्य य प्रणेता स एव विश्वतत्त्वज्ञताऽऽश्रयः^२ प्रतिपाद्यते,
शैनादि तीनरूपताका व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि परमशुक्लध्यानरूप तपोविशेषका
सम्यक्चारित्र्यमें समावेश होता है । तात्पर्य यह कि चउदहवे गुणस्थानके अन्तर्मे जो
समस्त कमाका क्षयरूप मोक्ष प्रतिद्व है उसके मार्गमें रहनेवाला मात्तान् मोक्षमार्गत्व
सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इन तीनोंकी परिपूर्णताका अविनाभावी है ।
यही कारण है कि तेरहवे गुणस्थानमें परमशुक्लध्यानरूप तपोविशेषका अभाव रहनेमें
वहाँके मोक्षमार्गमें सम्यग्दर्शनादि तीनोंकी परिपूर्णताका अभाव है । पर वह परम-
शुक्लध्यान, जो तपोविशेषरूप है और जिसका सम्यक्चारित्र्यमें अन्तर्भाव होता है,
यही चउदहवे गुणस्थानके अन्त (चरम समय) में होता है और इस लिय यहाँका मोक्ष-
मार्गवृत्ति मात्तात्माक्षमार्गपना सम्यग्दर्शनादितीनरूपताका अव्यभिचारी है, इस सबका
विस्तारके साथ तत्त्वार्थालङ्कारमें युक्ति और आगमपुरस्सर परीक्षण किया गया है, अतः
वहाँमें जानना चाहिए ।

३१८. शङ्का—इस प्रकारके मोक्षमार्गका प्रणेता सर्वज्ञ साक्षात् है अथवा
परम्परामें ?

समाधान—इसका उत्तर निम्न कारिकाद्वारा देते हैं—

‘जो सब प्रकारमें अबाधित मोक्षमार्गका साक्षात् प्रणेता है वही सर्वज्ञताका
आश्रय अर्थात् सर्वज्ञ जानने योग्य है ।’

३१६. प्रकट है कि हम परम्परामें मोक्षमार्गके प्रणेताको जिसने गुरुपरम्पराके
अविच्छिन्न क्रममें तत्त्वार्थशास्त्रके प्रतिपाद्य अर्थको भी जान लिया है, साक्षात् विश्व-
तत्त्वज्ञताका आधार अर्थात् विधनत्त्वज्ञ मिद्व नहीं करते, क्योंकि उसमें प्रतीतिविरोध
आता है—अर्थात् यह प्रतीति नहीं होता कि जो परम्परामें मोक्षमार्गका उपदेशक है और
आचार्यपरम्परामें तत्त्वार्थशास्त्रके अर्थका ज्ञाता है वही साक्षात् सर्वज्ञ है ।

शङ्का—तो क्या मिद्व करते हैं ?

समाधान—जो समस्त बाधकप्रमाणोंमें रहित—निर्बाध मोक्षमार्गका प्रणेता
(प्रधान उपदेशक) है वही विश्वतत्त्वज्ञता—सर्वज्ञताका आश्रय अर्थात् सर्वज्ञ है, यह हम

भगवत्. 'साक्षात्सर्वतत्त्वज्ञतामन्दरेण साक्षाद्बाधितमोक्षमार्गस्य प्रणयनानुपपत्तेरिति ।

[विशेषणत्रयं व्याख्याय शेषपदं व्याख्याति]

§ ३२०. 'वन्दे तद्गुणलब्धये' इत्येतद्व्याख्यातुमनाः^४ प्राह—

वीतनिःशेषदोषोऽतः प्रवन्द्योऽहं गुणाम्बुधिः ।

तद्गुणप्राप्तये मद्भिरिति संक्षेपतोऽन्वयः ॥१२०॥

§ ३२१. यतश्च य. साक्षात्सोक्षमार्गस्याबाधितस्य प्रणेता स एव विश्वतत्त्वानां ज्ञाता कर्म-
भूभृता भेत्ताऽत एवाहं त्रेव^१ प्रवन्द्यो मुनीन्द्रैः^२, तस्य वीतनिःशेषाज्ञानादिदोषत्वात्तस्यानन्तज्ञानादि-
गुणाम्बुधिर्वाच्य । या हि गुणाम्बुधिः स एव तद्गुणलब्धये मद्भिराचार्यैर्वन्दनीयः स्यात्, नान्य,
इति मोक्षमार्गस्य नेतार भेत्तार कर्मभूभृता ज्ञातारं विश्वतत्त्वानां भगवन्तमहन्तमेवान्ययोग्य-
वच्छेदेन निर्णीतमह वन्दे तद्गुणलब्धयर्थमिति संक्षेपतः शास्त्रादौ परमेश्वरगुणस्तोत्रस्य मुनिपुङ्गव-
विधीयमानस्यान्वयः सम्प्रदायाव्यवच्छेदलक्षण पदार्थघटनालक्षणो वा लक्षणीयः, 'प्रपञ्चतस्तद-

प्रतिपादन करते हैं, क्योंकि भगवान्के साक्षात् विश्वतत्त्वज्ञताके बिना साक्षात् निर्बाध
मोक्षमार्गका प्रणयन नहीं बन सकता है । तात्पर्य यह कि भगवान् समस्त पदार्थोंके
साक्षात् ज्ञानके बिना बाधारहित साक्षात् मोक्षमार्गका उपदेश नहीं दे सकते हैं ।
यथार्थतः साक्षात् सर्वज्ञ ही साक्षात् समीचीन मोक्षमार्गका प्रणेता सम्भव है,
अन्य नहीं ।

§ ३२०. अब 'वन्दे तद्गुणलब्धये' इसका व्याख्यान करनेकी इच्छामें आचार्य
कहते हैं—

'अतः समस्त दोषरहित, गुणोंके समुद्र अरहन्त भगवान् उनके गुणोंकी प्राप्तिके
लिये सन्तुष्टोंद्वारा प्रकृष्टरूपमें वन्दनीय हैं, इस प्रकार यह 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्'
इत्यादि पदोंका संक्षेपमें अन्वय—व्याख्यान है ।'

§ ३२१. चूंकि जो बाधारहित साक्षात् मोक्षमार्गका प्रणेता है वही विश्वतत्त्वोंका
ज्ञाता और कर्मपर्वतोंका भेत्ता है, अतएव अरहन्त ही मुनीन्द्रों अथवा स्तोत्रकार आचार्य
श्रीगृद्धपिच्छद्वारा प्रकृष्टरूपमें वन्दना किये जाने योग्य हैं, क्योंकि वह समस्त अज्ञानादि
दोषोंमें रहित हैं और अनन्तज्ञानादि गुणोंका समुद्र हैं । निश्चय ही जो गुणोंका समुद्र
है वह ही उन गुणोंकी प्राप्तिके लिये सज्जनों—आचार्योंद्वारा वन्दनीय होना चाहिए, अन्य
नहीं, इस प्रकार 'मोक्षमार्गके नेता (प्रधान उपदेशक), कर्मपर्वतोंके भेत्ता और विश्वतत्त्वोंके
ज्ञाता (सर्वज्ञ) भगवान् अरहन्तको ही, जो अन्य (महेश्वरादि) का व्यवच्छेद करके
आप्त निर्णीत होता है. उनके गुणोंकी प्राप्तिके लिये मैं वन्दना करता हूँ ।' यह शास्त्र
(तत्त्वार्थशास्त्र—तत्त्वार्थमूत्र) के आरंभमें मुनिश्रेष्ठों (आचार्य श्रीगृद्धपिच्छ)द्वारा किये गये
परमेश्वरगुणस्तवनका संक्षेपमें सम्प्रदायका अव्यवच्छेद (अपनी पूर्वपरम्पराका विच्छेद-
रहित अनुसरण) रूप अथवा पदोंके अर्थका सम्बन्धघटक अर्थात् प्रकाशनरूप अन्वय—

१ मु स प 'भगवदाये.' २ द 'मना' । ३ मु स 'हं' । ४ द 'प्रपञ्च' ।

न्वयस्याक्षेपसमाधानलक्षणस्य 'श्रीमत्समन्तभद्रस्वामिभिर्देवागमाख्याप्रसीमांसायां प्रकाशनात् । देवागम-तत्त्वार्थालङ्कार-विद्यानन्दमहोदयेषु' च तदन्वयस्य' [अस्माभिः] व्यवस्थापनात्, अत्र प्रसङ्गपरम्परया, अत्र समाम्तस्तद्विनिश्चयात् ।

[अर्थः वन्द्यत्वे प्रयोजनकथनम्]

§ ३२२. कस्मात्पुनरेवंविधो भगवान् सकलपरीक्षालक्षितमोहलक्ष्यं साक्षात्कृतश्चिन्तितश्चोप-
पद्यते सद्धिः ? इत्यावेद्यते—

मोहाऽऽक्रान्तान्न भवति गुरोर्मोक्षमार्गप्रणीति-

नर्ते तस्याः सकलकलुषध्वंसजा स्वान्मलब्धिः ।

तस्यै वन्द्यः परगुरुर्गृहं जीणमोहस्त्वमर्हन्-

साक्षात्कुर्वन्मलकमिवाशेषतत्त्वानि नाथ ! १२१॥

§ ३२३. मोहस्तावदज्ञानं रागादिप्रपञ्चश्च^१ तेनाऽऽक्रान्ताद् गुरोर्मोक्षमार्गे यथोक्तस्य प्रणी-

त्याख्यातं जानना चाहिये । विस्तारमे उसका व्याख्यान, जो आक्षेप-समाधान(प्रशोद्धार, रूप है, श्रीमत्समन्तभद्रस्वामीने 'देवागम' अपरनाम 'आत्मसीमांसा' में प्रकाशित किया है और देवागमालङ्कृति (अष्टसहस्री), तत्त्वार्थालङ्कार (तत्त्वार्थालङ्कारवार्तिक) और विद्यानन्दमहोदयमे उस अन्वय (आक्षेप-समाधानरूप)—व्याख्यातका प्रकाश व्यवस्थापन किया है । अतः और विस्तार नहीं किया जाता । यह (आत्म-परीक्षामे) के लिये उस (अन्वय) का निश्चय किया गया है ।

§ ३२२. अब आगे आचार्य यह बतलाते हैं कि किन्तु कारणसे अष्ट पुरुष इस प्रकारके भगवान् अरहन्तकी, जिसके मोहका नाश समस्त परीक्षाओंसे जान लिया है और जो समस्त पदार्थोंको साक्षात् जानता है, वन्दना करने है ?—

'मोहविशिष्ट गुरुमे मोक्षमार्गका प्रणयन सम्भव नहीं है और उसके बिना समस्त दोषोंके नाशमे उत्पन्न होनेवाली आत्मस्वरूपकी प्राप्ति नहीं होती । अतः हे अर्हन् ! हे नाथ ! उस आत्मस्वरूपकी प्राप्तिके लिये आप उत्कृष्ट गुरु—यथाश्रय आप—हितोपदेशीरूपमे यहाँ वन्दनीय हैं, क्योंकि आप जीणमोह हैं और हाथपर गुरु हुए आँवलेकी तरह समस्त तत्त्वोंको साक्षात् करने—प्रत्यक्ष जाननेवाले हैं ।

§ ३२३. अज्ञान और रागादिवैपादिका प्रपञ्च (विस्तार) मोह हैं और उनमे विशिष्ट गुरु (आप्त) से पूर्वोक्त (सम्यग्दर्शनादि तीनरूप) मोक्षमार्गका प्रणयन (सम्यक् उप-

१ मु स प 'श्रीमत्स्वामिसमन्तभद्र' । २ प्रातःप्रति 'तत्त्वार्थविद्यानन्दमहोदयालङ्कारम्' इति साठ उपलभ्यते । स चायुक्तः प्रतिभाति, यतो हि बहुवचनप्रयोगात् यच्चित् देवागमालङ्कारम् (अष्टसहस्र्याः) नाम वृत्तिं प्रतीयते, अन्यथा द्विवचनप्रयोग एव स्यात् । अत एव तन्नामानदेवो मूले कृतः । किञ्च, विद्यानन्दमहोदयपदेन सहास्रालङ्कारप्रयोगो नोपपद्यते विद्यानन्दमहाशयालङ्कारस्याभावात्, विद्यानन्दमहोदयस्यैव विद्यानन्दकृतग्रन्थस्य श्रवणात्, तथैवेत्येतदेवोपलब्धेश्च । —सम्पा० । ३ मु 'प्रपञ्चस्ते' । ४ परमेष्ठिगुणस्तोत्रव्याख्यानग्रन्थेऽर्थः ।

तिर्नोपपद्यते, यस्माद्वागदेषाजानपश्यशीकृतमानसस्य 'सम्यग्गुरुत्वेनाभिमन्यमानस्यापि यथार्थोप-
देशित्वन्तिरचयामस्मद्वान्, तस्य द्वितथार्थमिधानशब्दाऽनतिप्रमाददूरे' मोक्षमार्गप्रणीतिः । यत्तच्च
तस्या मोक्षमार्गप्रणीतेतिना मोक्षमार्ग 'भावनप्रकर्षपर्यन्तगमनेन सकलकर्मलक्षणकलुषप्रध्वंसजन्या
अनन्तज्ञानादिलक्षणा' स्वात्मलब्धिः परमान्वृत्तिः कस्यचिन्न घटते तस्मात्तस्यै स्वात्मलब्ध्यर्थे
यथोक्तार्थे 'त्वमेवा'न परमगुरुरित् शास्त्रादो वन्द्य, क्षीणमोहवान्, करतलनिहितस्फटिकमणिवत्सा-
क्षात्कृताशेषतः सार्यत्वाच्च । न ह्यक्षीणमोह साक्षादशेषतश्चानि द्रष्टुं समर्थः, कपिलादिवत् । नापि
साक्षात्परिज्ञानाशेषतश्चार्थो मोक्षमार्गप्रणीतये समर्थः । न च तदसमर्थः परमगुरुरभिधानुं शक्य,
न द्वन्द्वेन । उति न माहाकान्ता ' परमनि श्रेयसाश्रित्यभिभवन्दनीया ' ।

§ ३२४ कथमेवमाचार्यादयः प्रवन्दनीयाः स्युः ? इति चेत्, परमगुरुवचनानुसारितया तेषां
प्रवर्त्तमानत्वात्, देशतो मोहहरितत्वाच्च तेषां वन्दनीयत्वमिति प्रतिपद्यामहे । तत् एव परापरगुरु-
गुण्यन्तोत्र शास्त्रादौ 'मुनीन्द्र विहितम्, इति व्याख्यानमनुवर्त्तनीयम्, पञ्चानामपि परमेष्ठिनां

दश) नहीं वन सकता है, क्योंकि जिसका मन राग, द्वेष और अज्ञानके वशीभूत है
और जिसे गलत गुरु भी मान लिया जाता है उसके सम्यक् उपदेष्टा होनेका
निश्चय (गारंटी) नहीं है । कारण, वह मिथ्या अर्थका भी कथन कर सकता है, ऐसी
गलत बर्तन रहनेमें मोक्षमार्गका प्रणयन उसमें सम्भव नहीं है । और
उस (मोक्षमार्गप्रणयन) के बिना मोक्षमार्ग (सम्यग्दर्शनादि तीन) की भावनाके प्रकर्ष-
पर्यन्तकी प्राप्ति होनेमें सम्पूर्ण कर्मरूप पापोंके सर्वथा नाशमें उत्पन्न होनेवाली अनन्त-
ज्ञानादिरूप आत्मस्वरूपकी प्राप्ति, जो परममोक्षरूप है, असम्भव है । इसलिये
है नाथ ! हे अर्हन् ! उस आत्मस्वरूपकी, जो पहले कहा जा चुका है, प्राप्तिके लिये, आप
ही यथार्थ आप्रवर्त्तनमें यही शास्त्रारम्भमें वन्दनीय हुए हैं, क्योंकि आप क्षीणमोह हैं—
आपने मोहका सर्वथा नाश कर दिया है और हृत्क्षीणपर रखे हुए स्फटिकमणि की तरह
अशेष पदार्थोंको साक्षात् जानते हैं । वास्तवमें जो अक्षीणमोह है—जिसने मोह
(रागद्वेषाज्ञान) का नाश नहीं किया, जो उसमें विशिष्ट है वह अशेष तत्त्वोंको साक्षात्
जानने-देखनेमें समर्थ नहीं है, जैसे कपिल वगैरह । और जो अशेष तत्त्वोंको साक्षात्
नहीं जानता वह मोक्षमार्गके प्रणयन करनेमें समर्थ नहीं है । तथा जो मोक्षमार्गके
प्रणयनमें असमर्थ है उसे परमगुरु (आप्त) नहीं कहा जा सकता है, जैसे वही कपिल
वगैरह । अतः जो मोहविशिष्ट है वे मोक्षाभिलाषियोंद्वारा अभिवन्दनीय नहीं है ।

§ ३२५. स.क.—यदि ऐसा है तो आचार्यादिक वन्दनीय कैसे हो सकेंगे ?

समाधान—इसका उत्तर यह है कि वे परमगुरु (आप्त) के वचनानुसार प्रवृत्त
होते हैं और एकदेशमें मोहहरित हैं और इसलिये वे वन्दनीय हैं । यही कारण है कि
शास्त्रके आदिमें मुनाश्र पर और अपर गुरुके गुणोंका स्तवन करते हैं, इस प्रकारसे
व्याख्यानकी अनुवृत्ति करनी चाहिए अर्थात् यह बात मूलस्तोत्रमें कण्ठोक्त न
होनेपर भी उपरसे व्याख्यान कर लेनी चाहिए, क्योंकि पाँचों ही परमेष्ठियोंमें गुरुपना

1 द 'प्रती 'सम्यक्' नास्ति । 2 मु 'दूरमोक्ष' । 3 मु 'मार्ग' । 4 द 'तत्त्वज्ञानादिलक्षणा' । स 'स्व-
लक्षणा' । 5 मु स प 'यथोक्तार्थ' नास्ति । 6 मु 'मोहाकान्तः' । 7 मु 'वन्दनीयः' । 8 द 'योगीन्द्रः' ।

गुरुत्वोपपत्तेः, कात्स्न्यतो देशतश्च क्षीणमोहत्वमिद्वेदेशेषतत्त्वार्थज्ञानप्रसिद्धेश्च यथार्थाभिधायित्व-
निश्चयाद्विगतार्था^१ मिधानशङ्काऽऽपाणन्मोक्षमार्गप्रणीतं गुरुत्वोपपत्तेः । तत्प्रसादादभ्युदयनिःश्रेयस-
सम्प्राप्ते^२ रवश्यम्भावात् ।

[उपसंहारः]

§ ३२४. तदेवमाप्तपरीक्षेया^३ हिताहितपरीक्षादत्तैर्विचक्षणै पुन पुनश्चेतसि परिमलनीया,
इत्याचक्ष्महे—

‘न्यत्तेणाऽऽप्तपरीक्षा प्रतिपत्तं क्षपयितुं क्षमा माक्षान् ।

प्रेक्षावतामभीक्ष्णं विमोक्षलक्ष्मीक्ष्णाय संलक्ष्या ॥१२२॥

उपपन्न है । कारण, उनके सम्पूर्णतया और एक-देशमें मोहका नाश सिद्ध है तथा
प्रत्यक्ष और आगमसे अशेषतत्त्वार्थका ज्ञान भी उनके प्रसिद्ध है । और इसलिये उनके
यथाथ कथन करनेका निश्चय होनेसे मिथ्या अर्थक कथन करनेकी शङ्का नहीं होती ।
अतएव वे मोक्षमार्गके प्रणयनमें गुरु सिद्ध है । उनके प्रसादमें अभ्युदय—स्वर्गादिविभूति
और निःश्रेयस—मोक्षलक्ष्मीकी अवश्य सम्प्राप्ति होती है । तान्पर्य यह कि अरहन्त
भगवानकी तरह सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु ये चारों परमेश्वरी भी वन्दनीय है
क्योंकि उनमें सिद्धपरमेश्वरी तो पूर्णतः मोहको नाश कर चुके हैं और अरहन्तपदको प्राप्त
करके पर-मोक्षको पाचुके हैं तथा आचार्य, उपाध्याय और साधु ये तीन परमेश्वरी अरहन्त-
परमात्माद्वारा उपदेशित मार्गपर ही चलनेवाले हैं, एकदेशमें मोहरहित है और
आगमसे समस्त तत्त्वार्थको जाननेवाले हैं, अतः ये चारों परमेश्वरी भी अभिवन्दनीय हैं ।
और वे भी मोक्षमार्गके कथंचिन् प्रणेता सिद्ध होत हैं, क्योंकि उनके उपासकोका उनके
प्रसादसे स्वर्गादिकी अवश्य प्राप्ति होती है ।

[उपसंहार]

§ ३२५. इस प्रकार आप्तका स्वरूप निर्णय करनेके लिये रचा गई यह ‘आप्त-
परीक्षा’ हित और अहितके परीक्षणमें कुशल विद्वानोंद्वारा बार-बार अपने चित्तमें लाने—
अनुशीलन एवं चिन्तन करनेयोग्य है, यह आगे कारिकाद्वारा कहते हैं—

‘यह ‘आप्त-परीक्षा’ प्रतिपक्षो (आप्तभामो) का सम्प्रगणतया निराकरण
करनेके लिये साक्षात् समर्थ है । अतः इसे विद्वानोंको मदैव मोक्षलक्ष्मीका दर्शन कराने-
वाली समझना चाहिए ।’

१ द ‘वितथभिधा’ । २ द ‘निश्रयसशक्त्यन्तगवश्य’ । ३ मु स प ‘विहिता हितपरीक्षादत्तै’
इति षटः । ४ ‘न्यत्तं कात्स्न्यनिकृष्टयो’ — ग्रन्थकोष ३-२२५ । ‘न्यत्तं रगशुभं स्यान्न्यत्तः कात्स्न्य-
निकृष्टयो’ इति विश्वः ।

श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्राद्भुतमलिलनिधेरिद्वग्नोद्धवस्य,
 प्रात्थानाऽऽरम्भकाले सकलमलभिदे शाम्भ्रकारः कृतं यत् ।
 स्तोत्रं तीर्थोपमानं प्रथित-पृथु-पथं स्वामि-मीमांसितं तत्,
 विद्यानन्दः स्वशक्त्या कथमपि कथितं सन्यवाक्यार्थमिदृश्यं ॥१२३॥
 इति तत्त्वार्थशास्त्रादौ मुनीन्द्र-स्तोत्र-गोचरा ।
 प्रणीताऽऽप्तपरीक्षेयं विवाद-त्रिनिवृत्तये^१ ॥१२४॥
 विद्यानन्द-हिमाचल-मुखपद्म-निनिर्गता मुग्धभीरा ।
 आसपरीक्षाटीका गद्गावस्त्रितरं जयतु ॥१॥

‘श्रीतत्त्वार्थशास्त्ररूपी अद्भुत समुद्रके, जो प्रकृष्ट अथवा महान रत्नोंके उद्धवका स्थान है रचनारम्भसमयमें समस्त पापों अथवा विघ्नोंका नाश करनेके लिये शास्त्रकार श्रीगृद्धपिच्छाचार्य (उमास्वाति) ने जो ‘मोक्षमार्गस्य नेतारम्’ इत्यादि मङ्गलस्तोत्र रचा, जो तीर्थके समान है—तीर्थ जैसा पृथु एवं उपास्य है और महान पथको प्रसिद्ध करनेवाला है अर्थात् गुणस्त्वचनकी उच्च एवं आदर्श परम्पराको प्रदर्शित करनेवाला है तथा जिसकी स्वामी (समन्तभद्राचार्य) ने मीमांसा की है—अर्थात् जिसको आधार बनाकर उन्होंने ‘आप्तमीमांसा’ नामक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा है उसीका ‘विद्यानन्द’ ने अपनी शक्त्यनुसार किसी तरह यथार्थ वाक्य और उसके यथार्थ अर्थकी सिद्धिके लिये यह ‘आप्तपरीक्षा’ रूप कथन—व्याख्यान किया है अर्थात् उसी ‘मोक्षमार्गस्य नेतारम्’ इत्यादि प्रसिद्ध स्तोत्रपर प्रस्तुत ‘आप्तपरीक्षा’ लिखी है ।’

‘इस तरह ‘तत्त्वार्थशास्त्र’ के आदिमें किये गये मुनान्द्र (श्रीगृद्धपिच्छाचार्य) के स्तोत्र—‘मोक्षमार्गस्य’ इत्यादि स्तवनकी विषयभूत यह ‘आप्तपरीक्षा’ विरुद्ध वादों (सिद्धान्तों) का सम्पूर्णतया निराकरण करनेके लिये रची गई है ।’

तीनों कारिकाओंका भाव ।—प्रस्तुत ‘आप्तपरीक्षा’ आप्तका स्वरूप निर्णय करनेके लिये लिखी गई है, जिसमें गुणग्राही मत्पुरुषों तथा विद्वानोंको यह मालूम होसके कि आप्त कौन है ? और उसका स्वरूप कैसा होना चाहिए ? इसमें वे अपने हिताहितके निर्णय करनेमें समर्थ हो सकते हैं । अतएव यह आप्तपरीक्षा आप्तभासोंका निराकरण करने और मत्त्वं आप्तका स्वरूप प्रदर्शन करनेमें पूर्णतः समर्थ है ।

तत्त्वार्थशास्त्रके शुरूमें जो ‘मोक्षमार्गस्य’ इत्यादि मङ्गलस्तोत्र शास्त्रकार (श्रीगृद्धपिच्छाचार्य) ने रचा है और जो तीर्थके समान महान है तथा जिसपर ही स्वामी समन्तभद्रने अपनी आप्तमीमांसा लिखी है उसी स्तोत्रके व्याख्यानस्वरूप विद्यानन्दने यह आप्तपरीक्षा रची है ।

यह आप्तपरीक्षा मिथ्या वादोंका निराकरण तथा सत्यामत्य एवं हिताहितका निर्णय करनेके लिये बनाई गई है, अपने अभिमानकी पुष्टि या ग्याति आदि प्राप्त

१ मु ‘कुविवादनिवृत्तये’, म ‘कुवादनिवृत्तये’, प ‘विवादनिवृत्तये’ ।

आस्वादा 'मिरदोषा कुम्भतमल-ध्वान्त-भेदन-पट्टिहा' ॥

आप्तपरीक्षालङ्कृतिराचन्द्रार्कं चिरं जयतु ॥२॥

स जयतु विद्यानन्दो रत्नत्रय-भूरि-भूषणः सततम् ।

तन्वाथार्थवतरणो सदुपायः प्रकटितो येन ॥३॥

इत्याप्तपरीक्षा [स्वोपज्ञटीका युता] समाप्ता ।

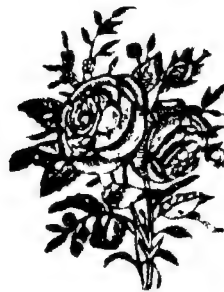
करनेके लिये नहीं, यही आप्त-परीक्षाके बनानेका मुख्य प्रयोजन अथवा उद्देश्य है ।

टीका-पद्योक्तः अर्थ— विद्यानन्दरूपी हिमाचलके मुखकमलसे निकली और अत्यन्त गम्भीर यह 'आप्तपरीक्षा-टीका' गङ्गाकी तरह चिरकाल तक पृथिवीमण्डलपर विजयी रहे—विद्यमान रहे ।

सूर्य तथा चन्द्रमाक समान जिसका निर्मल प्रकाश है, निर्दोष है और जो मिथ्या मत्तुरूपी अन्यकारके भेदन करनेमें पटु (समर्थ) है वह 'आप्तपरीक्षालङ्कृति' टीका सूर्य-चन्द्रमा पश्यन्त चिरकाल तक मौजूद रहे ।

जिसने तन्वाथशाम्बररूपी समुद्रमें उतरने—अवगाहन करनेके लिये यह आप्त-परीक्षा व उसकी आप्तपरीक्षालङ्कृति टीका अथवा तन्वाथश्लोकवातिकालङ्काररूप सम्यक् उपाय प्रकट किया और जो निरन्तर रत्नत्रयरूप बहु भूषणोंसे भूषित है वह विद्यानन्द जयन्त हा—बहुत काल तक उसका प्रभाव, यश और वचनोंकी मान्यता पृथिवीपर प्रवर्तित रहे ।

इस तरह [स्वोपज्ञटीकासहित] आप्त-परीक्षा सानुवाद समाप्त हुई ।



१। द 'साम्बद्धी निर्दोषा' । २। सु स प 'कुम्भतमलध्वान्तभेदेन पट्टिहा' । ३। सु 'भूरिभूषण-स्वयम्' । ४। '॥३॥ शुभमस्तु इत्याप्तपरीक्षा समाप्ता' इति द प्रतिपादः । अत्र प्रती नन्दनन्तरं 'सर्वतः १५०० वर्षे आवरणशुद्धि ३ शर्मा उं श्री ॥ श्री ॥' इति प्रतिलेखनसमयोऽपि उपलभ्यते । सु स प 'इत्याप्तपरीक्षा समाप्ता' । 'स्वोपज्ञटीकायुता' इति नृ स्वनिर्दिष्टपाठः ।

परिशिष्ट

पारिशिष्ट

—*—

१. ग्रामपर्वज्ञाकी कारिकानुक्रमणिका

अनित्यत्वे तु तज्ज्ञान-	३०	ततो नेशस्य देहोऽस्मि	२४
अनीशः कर्मदेहेना-	२४	ततोऽन्तरितत्त्वानि	८८
अन्ययोगव्यवच्छेदान	४	तत्प्रकर्षः पुनः सिद्धः	११२
अभावोऽपि प्रमाणं ते	१०५	तद्बाधस्य प्रमाणत्वे	२८
अव्यापि च यदि ज्ञान-	३२	तत्रासिद्धं मनीन्द्रस्य	६
अस्वसर्वविदितं ज्ञान-	३७	तत्त्वान्यन्तरितानीह	६०
इति तत्त्वार्थशास्त्रादौ	१२४	तत्कन्धराशयः प्रोक्ता	११४
इत्यसम्भाव्यमेवास्या-	८१	तस्यानन्त्यात्प्रपञ्चणा-	५७
इत्यमाधारणं प्रोक्तं	४	तत्त्वार्थव्यवसायात्म	४०
इह कुण्डं दधीत्यादि-	४२	तत्त्वार्थव्यवसायात्म-	७५
इहेति प्रत्ययोऽप्येव	६४	तथा धर्मविशेषोऽस्य	१७
एक एव च सर्वत्र	६३	तथेशस्यापि पूर्वस्मा-	२३
एतेनैव प्रतिन्यूढ-	७८	तद्बाधाऽस्तीत्यबाधत्व	५३
एतेनैवैश्वरज्ञानं	३६	तेषामागामिनां तावद्	१११
एवं सिद्धं सुनिर्णीता-	१०६	तेषामिहेति विज्ञानाद्	५४
कथं चानाश्रितः सिद्ध्यन्	६२	देहान्तरात्स्वदेहस्य	२०
कर्माणि द्विविधान्यत्र	११३	देहान्तराद्विना तावत्	१६
कारणान्तरवैकल्यात्	३४	द्रव्यस्यैवात्मनो बोद्ध-	७३
गत्वा सुदूरमप्येवं	३६	द्रव्यं स्ववयवाधारं	४४
गुणादिद्रव्ययोर्भिन्न-	५८	न चाचेतनता तत्र	६५
चोदनातश्च निःशेष-	६४	न चाशेषजगज्ज्ञान	१०६
ज्ञाता यो विश्वतत्त्वाना-	८	न चासिद्धं प्रमेयत्वं	६८
ज्ञानमीशस्य नित्यं च-	२७	न चास्माद्वक्तृसमज्ञाणा-	६१
ज्ञानशक्त्यैव निःशेष-	१३	न चेच्छाशक्तिरीशस्य	१८
ज्ञानसंसर्गतो ज्ञत्व-	७६	न स्वतः सन्नसन्नापि	६६
ज्ञानस्यापीश्वरादन्यत-	४	नागमोऽपौरुषेयोऽस्ति	१०३
ज्ञानादन्यस्तु निर्देह-	७७	नानुमानोपमानाथो-	६८
ज्ञानान्तरेण तद्विस्तौ	३८	नायमात्मा न चानाम्ना	६७
ततो नायुतसिद्धिः स्या-	५०	नार्थापत्तिरसर्वज्ञ	१०२

नार्हेन्नःशेषतत्त्वज्ञो	६६	येनेच्छामन्तरेणाऽपि	२६
नास्तिकानां तु नैवास्ति	११७	विभुद्रव्यविशेषाणा-	४५
नास्पृष्टः कर्मभिः शश्वद्	६	विशेषणविशेष्यत्वप्रत्यया-	५६
निग्रहानिग्रहौ देहं	१८	विशेषणविशेष्यत्वमम्बन्धो	४४
नशो ज्ञाता न चाज्ञाता	६६	वातनिःशेषदोषोऽतः	१२०
नेशो द्रव्यं न चाद्रव्यं	६८	श्रीमत्तत्त्वार्थशाम्बाद्रूत-	१२३
नोपमानमशेषाणां	१०१	श्रेयोमार्गस्य संमिद्धिः	८
न्यक्षेणाप्तपरीक्षा	१२२	स एव मोक्षमार्गस्य	७६
पृथगाश्रयवृत्तित्वं	४५	सति धर्मविशेषे हि	१४
पौरुषेयोऽप्यसवज्ञः	१०४	सत्यामयुतसिद्धौ चे-	४३
प्रणीतिर्मोक्षमार्गस्य	१०	समवायः प्रसज्यता-	४८
प्रणेता मोक्षमार्गस्य	११	समवायान्तरादवृत्तौ	५०
प्रणेता मोक्षमार्गस्या-	११६	समवायिषु सत्स्वेव	६१
प्रत्यक्षमपरिच्छिन्दत	६७	समवायेन तस्यापि	४१
प्रधानं ज्ञत्वतो मोक्ष-	८०	समीहामन्तरेणाऽपि	१४
प्रधानं मोक्षमार्गस्य	८३	संयोगः समवायो वा	४६
प्रबुद्धाशेषतत्त्वार्थ-	१	सर्वत्र सर्वदा तस्य	३४
प्रसिद्धः सर्वतत्त्वज्ञः	७	संवृत्त्या विश्वतत्त्वज्ञः	८४
फलत्वं तस्य नित्यत्वं	२६	मिद्धस्यापास्तनिःशेष-	१६
बुद्धगन्तरेण तदबुद्धेः	३१	मिद्धेऽपि समवायस्य	४१
भावकर्माणि चैतन्य-	११५	स्वयं देहाविधाने तु	२१
भोक्तात्मा चेत्स एवास्तु	८२	सूगतोऽपि न निर्वाण-	८४
मार्गो मोक्षस्य वै सम्यग्	११८	मृतिश्चित्तान्वयाद्धेतोः	६६
मिथ्यैकान्तनिषेधस्तु	१०८	मोऽहेन्नेव मुनीन्द्राणां	८७
मोक्षमार्गस्य नेतारं	३	स कर्मभूभृतां भेत्ता	११२
मोहाक्रान्ताश्च भवति गृग-	१२१	स्वतन्त्रस्य कथं तावत्	६०
यत्तु संवेदनाद्वैत	८६	स्वतः सतो यथा सत्त्व-	७२
यथाऽनीशः स्वदेहस्य	२२	स्वयं ज्ञत्वे च मिद्धेऽस्य	७४
यदि षड्भिः प्रमाणी. स्थान	६३	स्वरूपेण मतः सत्त्व-	७१
यद्यं कत्र स्थितं देशे	३३	स्वरूपेणासतः सत्त्व-	७०
यन्मार्हत. समक्षं तत्र	६५	स्वात्मलाभस्ततो मोक्ष	११६
युतप्रत्ययहेतुत्वाद्	४६	हेतोर्न व्यभिचारोऽत्र	८६
येनाशेषजगत्यस्य	१०७	हेतोरस्य विपक्षेण	१००

२. आप्तपरीक्षामे आये हुए भवतरणवाक्योंकी सूची—

अवतरणवाक्य	पृष्ठ	अवतरणवाक्य	पृष्ठ
अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकामः [] २३१		चोदना हि भूतं भवन्तं	
अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमा-		[शावरभा० १-१-२] २१२	
[महाभा० धनप. ३०।२] ३६, ६७		जीवन्नेव हि विद्वान् [] १६	
अद्वैतैकान्तपक्षेऽपि		ज्ञाते त्वनुमानादवगच्छति	
[आप्तमी. का. २४] १७५		बुद्धि [शावरभाष्य १।१।५] २१३	
अपूर्वकर्मणामास्रवनिरोधः [त. सू. ६-१] ६		ज्ञात्वा व्याकरणं द्रं	
अप्रयगाश्रयवृत्तित्वं [] ११०		[तत्त्वम. द्वि. भा. ३१६५] २१६	
अयुतासिद्धानामाधार्या-		ज्योतिर्विज्ञ प्रकृष्टोऽपि	
[प्रशस्तपा. भा. पृ. १४] १०६		[तत्त्वम. द्वि. भा. ३१६६] २१६	
अर्थस्यामम्भवेऽभावान् [] १७३		तत्त्वं भावेन व्याख्यातम्	
आदावन्ते च यन्नास्ति		[वैशेषिकम्. ७-२-२८] १२८	
[गौडपा. का. ६ पृ. ७०] १६७		तथा वेदतिहासादि-	
आदौ मध्येऽवमानं च		[तत्त्वम. द्वि. भा. ३१६७] २१६	
[धवला १-१-१ उद्धृत] १०		तदा दृष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्	
आस्रवनिरोधं सवर.		[योगद. सू. १-३] १७८	
[तत्त्वार्थसू. ६-१] २४४		तिष्ठन्त्येव पराधीना-	
इन्द्रजालादिषु भ्रान्त-		[प्रमाणवा. २।१६६] १७४	
[न्यायविनि. का. ४१] १६८		दश हस्तान्तरं व्योम्नि	
एकद्रव्यमगण		[तत्त्वम. द्वि. भा. ३१६८] २१६	
[वैशेषिक सू. १-१-१७] १६, २०		देशतः कर्मविप्रमोक्षो निजेश [] २४४	
एकशास्त्रपरिज्ञाने [] २१६		द्रव्याश्रययगुणवान्	
कर्मद्वैतं फलद्वैत [आप्तमी. का. २४] १८५		[वैशेषिकम्. १-१-१६] १६	
कर्मागमनहेतुरास्रवः [] २४१		दृश्यमानाद्यदन्यत्र	
कामशोकभयोन्माद—		[मीमांसाश्लो० वा.] २२६	
[प्रमाणवा. ३।२८८] १७८		दृष्टहानिरदृष्टपरिकल्पना च पापीयसी १६६	
कायवाङ्मनःकर्म योग		धर्मे चोदनैव प्रमाणम् [] २३०	
[तत्त्वार्थसू. ६-४] २४२		न हि कृतमुपकारं	
क्रियावद्गुणवत्समवायि-		[तत्त्वार्थश्लो० वा. पृ. २ उद्धृत] ११	
[वैशेषिकम्. १-१-१५] १७, १८		नाकारणं विषयः [] १६८	
चित्तिशक्तिपरिणामि- [] ६२		नाऽन्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति-	
चैतन्यं पुरुषस्य स्वरूप		[प्रमाणवा. ३-३२७] १६२	
[योगमाठ० १-६] १६२, २५२		नैकं स्वस्मात्प्रजायते- [आप्तमी. का. २४] २०४	

अवतरणवाक्य	पृष्ठ	अवतरणवाक्य	पृष्ठ
पदार्थवर्मसंग्रह.		वर्षशतान्तं वर्षशतान्ते [] ४३	
[प्रशस्तपा. भा. पृ. १] २२, २७		वस्तुविषयं प्रामाण्यं द्वयोरपि [] १७३	
पृथगाश्रयाश्रयित्व [] ११२		विस्तरणोपदिष्टाना- [] २२	
प्रणम्य हेतुमीश्वर		विश्वतश्चक्षु- [श्वेताश्वत. ३-३] ३६	
[प्रशस्तपा. भा. पृ. १] २८		परणामाश्रितत्वमन्यत्र	
प्रधानविवर्त्त शुक्ल कृष्ण		[प्रशस्त० भाष्य पृ. ६] १२६	
च कम [] २४८		स आश्रय. [तत्त्वार्थसू. ६-२] २४८	
प्रमाण प्रमाता [न्यायभाष्य पृ. २] १०१		स गुप्तिममितिधर्मानुप्रेक्षा-	
प्रभास्वरमित्र चित्त [] २४३		[तत्त्वार्थसू. ६-२] ६	
प्रसिद्धो धर्मी [न्यायप्रवेश पृ. १] २४६		मत्सम्प्रयोगे पुरुषस्य-	
बन्धहेत्वभावनिर्जराभ्यां		[मीमांसाद. १।१।४] २०६, २१६	
[तत्त्वार्थसू. १०-२] २		सदकारणवन्नित्यम् [वैशेषिकसू. ४।१-१] ४	
बुद्धो भवेयं जगते हिताय		सदैव मुक्त सदैवेश्वरः [] ३०	
[अद्वयवचसं. पृ. ४] १७४		स पूर्वेषामपि [योगद. सू. १-२६] ३०	
बुद्ध्यवसितमर्थं पुरुषश्चेतयते [] १६४		सवचित्तचैत्तानामात्ममवेदनं प्रत्यक्षम्	
भावनाप्रकर्षपर्यन्तज		[न्यायविन्दु पृ. १६] १६८	
[न्यायविन्दु पृ. २०] १७१		सर्वं सर्वत्र विद्यते [] १३७	
भिन्नकालं कथं [प्रमाणवा ३-२७३] १७०		संसर्गहानेः सकलार्थहानि-	
यत्रैव जनयेदेना [] १७०		[युक्त्यनुशा. का. ७] ११८	
येऽपि मार्तिशया दृष्टा		स्वरूपस्य स्वतो गति.	
[तत्त्वम. द्वि भा. ३१६०] २१६		[प्रमाणवा. १।६] १६२	
यो लोकान् ज्वलयत्यनल्प- [] २०२		हेतोरद्वर्तानद्वि- [आप्रमी. का. २६] १८६	

३. आमपरीक्षामे उल्लिखित ग्रन्थोंकी सूची—

ग्रन्थ नाम	पृष्ठ	ग्रन्थनाम	पृष्ठ
आप्रमीमांसा	२६२	तत्त्वार्थालङ्कार	२०४, २३३, २६०, २६२
तत्त्वार्थ	२६६	देवागम	२६०
तत्त्वार्थशास्त्र	२६४	देवागमालङ्कार	२६२
देवागमालङ्कृति	२३०	विद्यानन्दमहोदय	२३३, २६२

४. आप्तपरीक्षामें उल्लिखित ग्रन्थकागोंकी सूची

ग्रन्थकार नाम	पृष्ठ	ग्रन्थकार नाम	पृष्ठ
अकलंकदेव	१६८	भट्ट (कुमारिल)	१०६, १६६, २१३, २१६
कणाद	२८, २६, ६८	ब्यास	३६
जैमिनि	२०८, २३२	शङ्कर	६६, ११६
दिग्नागाचार्य	१६६	शबर	२१३
प्रभाकर	२००, २१३	समन्तभद्रस्वामी	२०५, २६२
प्रशस्कर	१०६	स्वामी	२६५

५. आप्तपरीक्षामें उल्लिखित न्यायवाक्य

न्यायवाक्य	पृष्ठ	न्यायवाक्य	पृष्ठ
अन्धमर्पविलप्रवेशन्याय	४७	विशेष धर्मिणं कृत्वा सामान्यं हेतुं	
दृष्टहानिरदृष्टपरिकल्पना च पापीयसी	११६	ब्रुवतो न दोषः	२५७
नैकं स्वस्मात्प्रजायते	२०५		

६. आप्तपरीक्षागत विशेष नामो तथा शब्दोंकी सूची

विशेष नाम	पृष्ठ	विशेष नाम	पृष्ठ
अनेकान्त	२०५, २३८	चित्राद्वैत	१६५
अन्तकृत्कवलौ	१५५	जिनेन्द्र	१०, ७१
अपरपरमेष्ठी	८	जिनेश	१०६
अयोगकेवली	२४३, २५६	जिनेश्वर	६३, ६४, १५५, २०६
अर्हण	२८, २०६, २०८, २१०, २११, २१४, २१५, २००, २२१, २२३, २२४, २०६, २०७, २३६, २६१, २६२	ज्ञानान्तरवेगज्ञानवादिन	१६६
असम्प्रज्ञात	१५८, १८८	तत्र	१०६
आचार्य	१३, २६१, २६३	तीथकरत्व	६५
उपनिषद्वाक्य	२०५	त्रिदशेश्वर	६०
ईश	७८, १११	द्वादशाङ्ग	८
ईश्वर	१४, १५, २८, २६, २१, ३८, ३३, ३४, ३६, ४२, ४४, ४५ आदि।	नास्तिक	२५४
कपिल	१४, २८, १४६, १४७, १४८, १६३, १६७, १६६, १७८, २०६, २३३, २६३	निरीश्वरसाध्यवादिन	१५७
कर्मवादिन	२५३	नैयायिक	४६
कापिल	६०, ७२, १६३	परमपुरुष	१८६, १६५, २०८, २०६
केवलज्ञान	१६६, २०४	परमब्रह्म	५६, ५७, १८७, १६५, १६६, २०५
केवली	५, ६४, २०१, २५२	परमागम	८, २०४
गजासुर	६८	परमात्मन	७०, ३१, २०८, २०६, २४४
गणधरदेवादि	८, १६६	परमेष्ठी	८, ८, ६, १०, ११, ४८, १४ २०८, २६१, २६३
गुरु	३३, २६०, २६१, २६३	परोक्षज्ञानवादिन	१६०, १६६
		पुरुषाद्वैत	१८८, १८३, १८५, १८६, १८७, १६१, १६४ २०३, २०५, २०६.
		पुरुषाद्वैतवादिन	१८६, १६३

विशेष नाम	पृष्ठ	विशेष नाम	पृष्ठ
प्रजापति	२३२	व्युत्पन्नवैशेषिक	१३३
प्रभाकरदर्शन	२१३	शक्र	६३
प्रभाकरमतानुसारिन	१६१, २००, २३४,	शङ्कर	१३३
प्रवचन	६४	शङ्खचक्रवर्ती	१८५
बुद्ध	१७५, १८०	शम्भु	१४५, १४६
बोद्ध्याद्वैत	२०३	शास्त्र	६, १० ११, १२, १३, २६३
ब्रह्म	४५, २०६, २२४, २२७, २३२	शास्त्रकार	११, १३, २६५
ब्रह्माद्वैत	१६५	शिव	१२६, १५५
भट्टमतानुसारिन	१६१ २००, २३४	श्रुति	३६
भाष्यकार	२१३	सदाशिव	१६, ७१
मनु	२३२	मद्वादिन	२५२
महेश	१४६	सम्प्रज्ञातयोग	१५८, १६२, १८८
महेश्वर	३०, ३१, ३३, ३६, ४१, ४३, ४८, ४९, ६२, ६५, आदि ।	सम्प्रज्ञातसमाधि	१६३
मीमांसक	२११, २१२, २३१	सर्वदनाद्वैत	१८२, १६१, १६४, २०४
योगाचारमतानुसारिन	१७८	सर्वज्ञ	३१, १०१, १६२, १६६, २२५, २२६, २२७, २२८, २२९, २३०, २३१, २३२, २३५, २३६, २३७, २३८
योगिज्ञान	१७१	सर्वज्ञवादिन	१६२, २१७
योगिन	२६, ६५, १७२	सर्वज्ञाभाववादिन	२०८, २२६
योगिप्रत्यक्ष	२६, १७१, १७७, २०६	सांख्य	७३, १३७, १६२, १६६, १८७
योग	२६	सिद्ध	६४
रावण	१८५	सिद्धान्त	७५, १०२, १२६
विदग्धवैशेषिक	११३	सुगत	१५, २८, १६७, १६८, १६९, १७०, १७१, १७४, १७७, १८०, १८१, १६५, २०६, २३३
वीतराग	८, २३१	मूत्रकार	६, ८, ६, १२, १६६, २४८
विवेकन्यायि	१६३	भौगत	१६६, १७५, १६४, १६५
वेद	२१७, २३०, २३१, २३४	सौगतमत	८३
वेदान्तवादिन	१८३, १६७, २०२, २०५	सौत्रान्तिक	१७७
वैशेषिक	१३, १४, १६, २०, २२, ४०, ७२, ७३, ८०, ८६, ६१, १०५, १०८, १०९, १२६, २०६, १२०, १४७, १५०	सौत्रान्तिकमतानुसारिन	१७५
वैशेषिकतंत्र	२१	स्याद्वादन्याय	८६
वैशेषिकमत	८३, ११६	स्याद्वादिन्	२१, ३०, ६४, ८३, ८७, ६०, ६१, १०६, १४७, १६६, २१०, २११, २३७, २३८, २५३
वैशेषिकशास्त्र	१०६, ११०	स्याद्वादिदर्शन	१६६, २००
वैशेषिकसिद्धान्त	६१	स्याद्वादिमत	२१, ४७
बुद्धवैशेषिक	१४८		

७. आप्तपरीक्षाकी प्रस्तावनामें चर्चित विद्वानोंका अस्तित्व-समय

जैन विद्वान्	वि० सं०	बौद्ध विद्वान् वि० सं०	वैदिक विद्वान् वि० सं०
गृद्धपिच्छाचार्य	१ ती श०		कणाद १-२ री श०
समन्तभद्रस्वामी	२-३ री श०		जैमिनि २ री श०
श्रीदत्त	३-५ श०का मध्य	दिङ्नाग ४८२	अक्षपाद २-३ श० वात्स्यायन ३-४ श०
पूज्यपाद	६ ठी शती		
मिद्धसेन	६-७ वी श०		प्रशस्तपाद ५ वी श०
(सन्मतिमृत्रकार)	का मध्य		उद्योतकर ६५७
पात्रस्वामी	६-७ श०का मध्य		भर्तृहरि ७०५
अकलङ्कदेव	७-८ श०का मध्य	धर्मकीर्ति ६८२	कुमारिल ६८२-७३७
वीरसेन	८७३	प्रज्ञाकर ७५७	प्रभाकर ६८२-७३७
जिनसेन प्रथम	८१५-८६४	धर्मोत्तर ७८२	व्योमशिव ७०५-७५७
जिनसेन द्वितीय		शान्तराज्ञित ८८२	वाचस्पति मिश्र ८६८
(हरिवंशपुराणकार)	८४०	कमलशील ६०७	जयन्त भट्ट ८६८
कुमारसेन	८०७		मण्डनमिश्र ७२७-७७७
कुमारनन्द	८-६ वी श०		मुरेश्वरमिश्र ८४५-८७७
विद्यानन्द	८३२-८६७		उदयन १०४१
अनन्तवीर्य (मिद्ध- विनिश्चयटीकाकार)	६ वी श०		श्रीधर १०४८
मार्गिक्यनन्द	१०५०-१११०		
नयनन्द	११००		
वार्दराज	१०८२		
प्रभाचन्द्र	१०६७-११३७		
अनन्तवीर्य (प्रमेयरत्नमालाकार)	११-१२ वी श०		
अभयदेव	१०६७-११३७		
वादि इवमृगि	११४३-१२२६		
हेमचन्द्र	११४५-१२२६		
गणधरकीर्ति	११८६		
लघुसमन्तभद्र	१३ वी श०		
अभिनव धर्मभूषण	१४१५-१४७५		
उपाध्याय यशोविजय	१८ वी श०		

विद्वानोंकी कुछ सम्मतियाँ

मैंने 'आप्तपरीक्षा' की भाषान्याख्या, जिसके निर्माता श्रीदरबारीलालजी जैसे विद्वान हैं, विमर्शपूर्वक देखी। इस व्याख्याके कर्तृत्वमें अध्ययन, श्रम, गवेषणा तथा भाषामौख्य विशद प्रकारसे उपलब्ध होता है। पदार्थविवेचन स्पष्ट, शुद्ध और अस्वलितभावसे किया गया है। मार्मिक स्थलोंकी प्रस्थियाँ ऐसी उद्धाटित हुई हैं कि उनमें अध्येतृवर्गको सुगमता प्राप्त करनेमें विशेष तृद्धिव्यायामका प्रयत्न कदाचित् उपस्थित होसके। यह प्रयत्न राष्ट्रभाषाके भण्डारके लिये सफल होगा।

महादेव पाण्डेय

अध्यक्ष साहित्य, संस्कृतमहाविद्यालय, हिन्दू विश्वविद्यालय, काशी।

आज इस 'आप्तपरीक्षा' के भाषानुवादको देखकर मुझे परम सन्तोष हो रहा है। इसमें पं० दरबारीलालजी जैनने ऐसी रीतिव्याख्या आश्रयण किया है, जिससे कठिन-मेकठिन रहस्य सरलतामें समझमें आजावे। यह हिन्दी भाषानुवाद केवल साधारण जनताके लिये ही नहीं, किन्तु संस्कृत जाननेवालोंके लिये भी अतीव उपयोगी है। इसमें समाजका परम उपकार होगा।

मुकुन्दशास्त्रि

प्रो० गवर्नमेन्टसंस्कृतकालेज, बनारस।

'आप्तपरीक्षा' के प्रस्तुत संस्करणमें विद्यानन्दकी दार्शनिक प्रतिभा और प्रौढ़ता पृष्ठ-पृष्ठपर है। इस सुन्दर संस्करणमें संपादकने जो प्रयत्न किया है वह अनुकरणीय है।

मुनि कान्तिसागर

सम्पादक 'ज्ञानोदय', भारतायज्ञानपीठ, काशी।

मुनिविद्यानन्दविरचिता, आप्तपरीक्षा स्वाराजटीकानिर्दिता मयाऽऽश्रित एव दृष्टा, परन्तु तावत्तैवास्याः स्थालोपुलाकन्यायेन यत्परीक्षणं समर्जनं, तेनास्याः परमोपादेयतां सम्मन्यते। सम्पादनञ्च नवीनप्रणाल्या सुष्ठु कृतं चेति प्रमादोदयः।

नारायणशास्त्री त्रिभुक्त

प्रिंसिपल गवर्नमेन्ट संस्कृत कालेज, बनारस।

अनृदिताऽऽप्तपरीक्षाऽस्मीम-समीक्षा-समूलमद्विवृतिः।

अनुपदमेषाऽनिन्धा कलितोन्मेषाऽनवद्यया हिन्वा ॥१॥

क्लिष्टमपीह विमृष्टं विस्पष्टं नैव किञ्चिदवशिष्टम्।

दृष्ट्वाऽन्ते तु निविष्टं पारिशिष्टं मन्मतो हृष्टम् ॥२॥

मतिमन्माननीयस्यामुष्यामन्दमनस्विनः।

महिमानमिमं मत्वा मोमुदीति मनो मम ॥३॥

भूपनारायण भा शास्त्री

प्रो० ग० सं० कालिज, बनारस।

मुद्रक— अजितकुमार जैन शास्त्री, अकलकुपेस, पानमंडी, सदरबाजार, देहली।

